THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

Digitized by Google

777

Per. 14198 e. 233
1882.

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. Linſen-
mann, D. Funk und D. Schanz,

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

26

Vierundſechzigſter Jahrgang.

FOREIGN BODL: LIBR PERIODICALS

Erſtes Quartalheft.

Tübingen, 1882.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Die Reſidenzpflicht der Kirchendiener bei feindlichen Verfolgungen und anſteckenden Krankheiten.

Von Prof. Dr. Kober.

Es liegt in Begriff und Zweck eines jeden Amtes, daß ſein Inhaber „Reſidenz halte“, d. h. an dem Orte wo daſſelbe ſich befindet, ohne Unterbrechung anweſend ſei und die ihm obliegenden Functionen perſönlich vornehme. Eine andauernde und doch öfter eintretende Abweſenheit würde die gewiſſenhafte Pflichterfüllung unmöglich machen oder in der bedenklichſten Weiſe beeinträchtigen und auch die Stellvertretung durch einen Subſtituten muß als unzuläſſig erſcheinen, weil bei Verleihung der Aemter in erſter Linie immer die perſönlichen Eigenſchaften des Empfängers und die Tüchtigkeit, wie die betreffende Stelle ſie erfordert, die entſcheidenden und ausſchlaggebenden Motive ſein ſollen.

Digitized by Google

In Erwägung dieſer Verhältniſſe durften bei den Römern die öffentlichen Magiſtratsperſonen ihren Amtsſitz nicht willkürlich verlaſſen und das Verbot war ſo ſtrenge, daß, wenn ſie ſich auch nur auf das Land begaben, um daſelbſt zu wohnen, das Grundſtück, auf welchem ſie ſich niedergelaſſen hatten, zu Gunſten des Fiscus eingezogen wurde [1]); beabſichtigte ein Decurio, ſei es in Amtsgeſchäften oder in eigener Angelegenheit, eine Reiſe anzutreten, ſo mußte er die ausdrückliche Erlaubniß des Statthalters der Provinz einholen [2]) und daß ſich die Beamten durch Subſtituten vertreten laſſen, hatten die Geſetze, wenige Ausnahmen abgerechnet, für abſolut unzuläſſig erklärt [3]). In gleicher Weiſe und aus demſelben Grunde lag den Prieſtern die Reſidenzpflicht ob und die perſönliche Vornahme der heiligen Verrichtungen ihres Amtes. Der Flamen Dialis durfte nicht einmal eine Nacht die Stadt verlaſſen — »Flamini Diali noctem unam manere extra urbem nefas est« [4]) — und damit es ihm nicht gelinge, auf längere Zeit ſich zu entfernen, war ihm das Reiten verboten [5]).

„Wenn dieſe Vorſchriften, ſagt J. H. Böhmer ſehr ſchön, ſich auf die bloß ſtaatlichen Aemter bezogen, um wie viel mehr wird die ſtete Ortsanweſenheit der Diener der Kirche nöthig ſein, welchen nicht die Sorge

1) L. 1. Cod. Si curiales relicta civitate. 10. 37.

2) L. 16. Cod. de decurion. 10. 31.

3) L. 60. Cod. h. t. 10. 31. Nov. CXXXIV. c. 1.

4) Livius, Histor. L. V. c. 52; L. XXXVII. c. 51. Tacitus, Annal. L. III. c. 71. Cfr. Gonzalez Tellez, Comment. ad c. 4 X de clericis non resident. 3. 4. n. 11.

5) Pauly, Real-Encyclopädie der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft, Art. Flamines. Bd. III. S. 479.

Digitized by Google

der irdiſchen, ſondern der geiſtigen, der himmliſchen Dinge, die Sorge der Seelen, die Chriſtus mit ſeinem Blute erlöst hat, anvertraut iſt?" [1]) Daß die Cleriker bei den Kirchen, für welche ſie ordinirt worden waren, lebenslänglich verbleiben und ſie nie, ſei es auf kürzere oder längere Zeit, verlaſſen, galt in der älteſten Kirche als ſelbſtverſtändlich und war ſo ſehr zur öffentlichen, allgemein befolgten Sitte geworden, daß aus jenen glücklichen Zeiten von der Verletzung der Reſidenzpflicht kein einziges Beiſpiel der Nachwelt überliefert wurde. Aber wie bei den Laien die Begeiſterung für's Göttliche allmählig abnahm, ſo ſehen wir auch bei den Clerikern die bisher geübte Hirtentreue nach und nach erkalten. Schon Cyprian redet von Biſchöfen, welche anſtatt ihren Gemeinden mit gutem Beiſpiel voranzuleuchten und in Mitte derſelben ihr göttliches Amt zu verwalten, zu Sachwaltern des Irdiſchen ſich herabwürdigen, Cathedra und Volk im Stiche laſſen, fremde Provinzen durchwandern, gewinnbringende Handels- und betrügeriſche Wuchergeſchäfte treiben [2]). Wie der heilige Biſchof in dieſem Benehmen ſeiner Collegen eine beklagenswerthe Unordnung, eine mit den Pflichten des Episcopats in directem Widerſpruch ſtehende, Aergerniß erregende Verirrung erblickt

1) Jus eccles. Protestant. L. III. Tit. 4. §. 17.

2) De lapsis, c. 6: »Episcopi plurimi quos et hortamento esse oportet ceteris et exemplo divina procuratione contempta procuratores regum saecularium fieri, derelicta cathedra, plebe deserta per alienas provincias oberrantes negotiationis quaestuosae nundinas aucupari, esurientibus in ecclesia fratribus habere argentum largiter velle, fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantibus foenus augere.« Ed. Hartel, p. 240 sq.

Digitized by Google

und ſeinen unverhohlenen Tadel über ſie ausſpricht, ſo hat die Geſetzgebung der unmittelbar nachfolgenden Jahrhunderte [1]) und die des ganzen Mittelalters [2]) dem immer weiter um ſich greifenden Uebel zu ſteuern geſucht, an der aus Begriff und Zweck der Kirchenämter ſich ergebenden Reſidenzpflicht unverbrüchlich feſtgehalten und dieſelbe den Biſchöfen, Canonikern und Seelſorgsgeiſtlichen auf's Nachdrücklichſte eingeſchärft [3]).

Aber Ausnahmen von der ſtricten Forderung waren ſtets zugelaſſen und eine derſelben ſoll den Gegenſtand der nachfolgenden Erörterung bilden. Beim Andringen feindlicher Kriegsvölker, bei Nachſtellungen und Verfolgungen, welche das Leben bedrohten, konnte der Cleriker, wenn für das geiſtige Wohl der ihm Anvertrauten ſonſtwie geſorgt war, unbedenklich ſeinen Poſten verlaſſen und durch die Flucht der Gefahr ſich entziehen, vorausgeſetzt jedoch, daß der Angriff ſpeciell gegen ſeine Perſon ſich richtete; galt derſelbe ohne Unterſchied und gleichmäßig der ganzen Einwohnerſchaft, ſo hatte er bei ſeiner Gemeinde auszuharren und ihr Schickſal zu theilen.

Als in der deciſchen Verfolgung das heidniſche Volk von Carthago den Tod Cyprian's forderte und tumultuariſch verlangte, daß das Haupt der verhaßten Chriſten im Circus den wilden Thieren vorgeworfen werde [4]), zog er ſich zurück — nicht um feige ſein

1) C. 20. 23—25. C. VII. q. 1. Bingham, Orig. L. VI. c. 4. § 5—7; L. XVII. c. 5. § 28.

2) Tit. X de clericis non resident. 3. 4. Thomassin. Vetus et nova eccles. disciplina, P. II. L. III. c. 31 sqq.

3) Trident. Sess. VI. c. 1; XXI. c. 3; XXII. c. 3; XXIII. c. 1; XXIV. c. 12 de ref.

4) Epist. LVIII ad Cornel. c. 6: »In tempestate pro-

Digitized by Google

Leben zu retten, ſondern den Chriſten Ruhe zu verſchaffen, dem Aufruhr, der begonnen, durch ſeine Gegenwart nicht neue Nahrung zu geben [1]) und ſich ſeiner Gemeinde zu erhalten [2]). Auf der anderen Seite war er eifrig beſtrebt, den Brüdern, obwohl dem Leibe nach von ihnen getrennt, doch im Geiſte nahe zu ſein und von dem unfreiwilligen Aufenthaltsorte durch brieflichen Verkehr für ihre geiſtigen Bedürfniſſe nach Möglichkeit zu ſorgen [3]).

Das wilde Schreien und Drängen des Pöbels oder vielmehr der Führer, die hinter ihm ſtanden, galt dem Biſchofe, ſeiner hervorragenden Stellung [4]), der Sturm war ausſchließlich gegen die Perſon Cyprian's gerichtet, der Hirte ſollte geſchlagen und ſo die Heerde zerſtreut werden. Darum war ſein Weggehen nicht nur erlaubt,

---

scriptus . . totiens ad leonem petitus . . in circo in amphitheatro dominicae dignationis testimonio honoratus . . clamore popularium ad leonem denuo postulatus in circo etc.« Hartel, p. 673. Cfr. (Pontius), Vita Cyprian c. 7.

1) Epist. VII ad presbyt. et diacon. Carthag.: »Oportet nos tamen paci communi consulere et interdum quamvis cum taedio animi nostri deesse vobis, ne praesentia nostri invidiam et violentiam gentilium provocet et simus auctores rumpendae pacis, qui nos magis quieti omnium consulere debemus.« Epist. XX ad presbyt. et diacon. Rom. c. 1: ». . interim secessi, ne per inverecundam praesentiam nostram seditio quae coeperat plus provocaretur.«

2) Vita, c. 7—9.

3) Epist. XX. l. c. »absens tamen corpore nec spiritu nec actu nec monitis meis defui quominus secundum Domini praecepta fratribus nostris in quibus possem mea mediocritate consulerem.«

4) Daher ſchreibt das römiſche Clerus an das Presbyterium von Carthago: Cyprian ſei mit Recht geflohen »propterea cum sit persona insignis.« Epist. VIII. c. 1.

Digitized by Google

ſondern durch die Verhältniſſe geradezu gefordert, er konnte ſich für ſeine Handlungsweiſe mit Recht auf einen „Befehl des Herrn“ berufen (»sicut Domini mandata instruunt . . interim secessi«)[1], auf jenes Wort: „Wenn ſie euch verfolgen in dieſer Stadt, ſo fliehet in eine andere“ (Matth. X. 23). Als aber einige andere Cleriker (zwei Subdiaconen und ein Akoluth) in der gleichen Verfolgung haſtig die Flucht ergriffen, verurtheilte ſie Cyprian auf's Entſchiedenſte und ſtellte ihnen für den Fall ſeiner Rückkehr empfindliche Strafe in Ausſicht[2]). Bei ihrer untergeordneten Stellung waren dieſelben nicht perſönlich bedroht und die Gefahr für ſie nicht größer, als für alle Anderen, daher hätten ſie bei der Gemeinde ausharren und die Verrichtungen ihres Amtes ruhig fortſetzen, nicht aber fliehen ſollen gleich Miethlingen, die den Wolf kommen ſehen und die Schafe verlaſſen (Joh. X. 12).

Wie in Afrika, ſo wüthete die Verfolgung auch in Sicilien, Rom, Gallien und im Oriente. Decius hatte es auf gänzliche Vernichtung der chriſtlichen Religion und Kirche abgeſehen, ließ daher überall und in erſter Linie die Biſchöfe ergreifen[3]), um ſie unſchädlich zu

---

1) Epist. XX, l. c.

2) Epist. XXXIV ad presbyt. et diac. Carthag. c. 4: » . . cognitio haec singulorum tractanda est et limanda plenius, non tantum cum collegis meis, sed cum plebe ipsa universa. . Interea se a divisione mensurna tantum contineant non quasi a ministerio ecclesiastico privati esse videantur, sed ut integris omnibus ad nostram praesentiam differantur.«

3) Cyprian charakteriſirt ihn (Epist. LV ad Antonian. c. 9.) ausdrücklich als »tyrannus infestus sacerdotibus.« Das letztere Wort gebraucht er immer als gleichbedeutend mit episcopus. So ſagt er in dem ebenerwähnten Briefe c. 8: »(Cor-

machen, ſei's durch ihren Abfall oder durch Exil oder durch das Martyrium. Dieſen Intentionen des Kaiſers entſprechend, beauftragte Sabinus, der Statthalter von Aegypten, einen gewiſſen Frumentarius, den Biſchof Dionyſius von Alexandrien zu verhaften. Eifrig ſpähend lief der Scherge umher, die Straßen, Flüſſe und alle Orte durchſuchend, an welchen er den Geächteten zu finden hoffte, aber in die biſchöfliche Wohnung kam er nicht, weil er vorausſetzte, der Biſchof habe ſich längſt von dort entfernt. Dieß war ein Irrthum: vier Tage lang hatte Dionyſius daſelbſt ſeines Schickſals geharrt, aber am fünften ergriff er in Begleitung zahlreicher Chriſten die Flucht, nicht freiwillig und aus eigenem Antriebe, ſondern auf vielſeitiges Zureden, gleichſam auf göttlichen Wink und in der Abſicht, der Kirche ſich zu erhalten und den Brüdern nützlich zu ſein [1]), ein Vorſatz, den er auch ausführte, indem es ihm gelang, von ſeinem jeweiligen Aufenthaltsorte zahlreiche Schreiben an ſeine Gemeinde in Alexandrien und an die allerwärts zerſtreuten Chriſten gelangen zu laſſen [2]).

Indem wir andere Biſchöfe, die ſich der damaligen Verfolgung durch die Flucht entzogen, z. B. Chäremon von Nilupolis [3]) (in Mittelägypten) mit Stillſchweigen

---

nelius) ad episcopatum non subito pervenit, sed per omnia ecclesiastica officia promotus . . ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit.« Cfr. Epist. LVI. c. 3; LXI. c. 1. Vita, c. 19.

1) Dionyſius erzählt dieſe Vorkommniſſe ſelbſt in einem Briefe an Germanus bei Eusebius, Histor. eccles. L. VI. c. 40. Ed. Laemmer.

2) Eusebius, l. c. c. 46; VII. c. 20.

3) Eusebius, L. VI. c. 42.

übergehen, ſei nur noch des Gregor Thaumaturgus kurz Erwähnung gethan. In der Stadt Neocäſarea, deren Biſchofsſtuhl er etwa ſeit dem J. 240 innehatte, wurde das kaiſerliche Edict von den heidniſchen Behörden mit der äußerſten Strenge vollſtreckt, weder Geſchlecht noch Alter ſchützten vor Gefängniß, Tortur oder Tod und wie in Carthago [1]) und Alexandrien [2]) ſo richtete auch hier der Schrecken die größte Verwirrung unter den Chriſten an, Denunciationen ſelbſt bei den nächſten Verwandten waren an der Tagesordnung [3]). Da ergriff der Biſchof die Flucht, einmal weil er in Anbetracht der menſchlichen Schwäche befürchtete, die Wenigſten möchten der Gefahr Trotz bieten und im Bekenntniſſe des Glaubens ſtandhaft bleiben, ſein Beiſpiel ſollte ſie zu dem gleichen Schritte bewegen und die Bedenken, welche ſie gegen das einzige Rettungsmittel hegten, beſeitigen [4]); ſodann hatten es die Machthaber ganz beſonders auf ihn abgeſehen und ließen kein Mittel unverſucht, durch Vernichtung des Hirten die Heerde einzuſchüchtern und den gefürchteten Widerſtand zu brechen [5]). So rettete der Heilige nicht nur ſein eigenes, ſondern auch das Leben

---

1) Cyprianus, de lapsis, c. 8. 9.

2) Eusebius, l. c. c. 41.

3) Gregorius Nyssenus, Vita Gregorii Thaumaturgi — bei Migne, Patrologia graec. T. XLVI, p. 944 sq.

4) L. c.: ». . *καὶ ὡς ἂν μάλιστα πεισθεῖεν οἱ ἄνθρωποι, μηδένα κίνδυνον φέρειν τῇ ψυχῇ τὸ τὴν πίστιν διὰ φυγῆς περισώσασθαι, τῷ καθ' ἑαυτὸν ὑποδείγματι σύμβουλος τῆς ἀναχωρήσεως γίνεται*«.

5) L. c.: »*ἅμα δὲ καὶ τοῦτο τοῖς κρατοῦσι διὰ σπουδῆς μάλιστα ἦν, τὸ δι' ἐκείνου καθάπερ στρατηγοῦ χειρωθέντος πᾶσαν διαλῦσαι τῆς πίστεως παράταξιν, καὶ τούτου χάριν ἐκεῖνον ὑπὸ χεῖρα ποιήσασθαι τοῖς ἐχθροῖς διεσπούδαστο*«.

vieler ſeiner Pflegempfohlenen und konnte ihnen im Kampfe um den Glauben als Berather die weſentlichſten Dienſte leiſten [1]).

Blicken wir auf das Verhalten, welches die Biſchöfe in der deciſchen Verfolgung beobachteten, noch einmal zurück, ſo ſteht feſt, daß ſie, weil der Angriff der Heiden immer in erſter Linie gegen ihre Perſon gerichtet war, ohne Bedenken das Leben durch die Flucht retteten, um ſich den Gemeinden zu erhalten und für ſie auch fernerhin thätig zu ſein. Niemand nahm an dieſer Handlungsweiſe irgendwie Anſtoß, ſie galt als ſelbſtverſtändlich und wollte je ein Biſchof zur Flucht ſich nicht herbeilaſſen, ſo waren es gerade die Eifrigſten und Beſten unter den Chriſten, welche in ihn drangen, ſich zurückzuziehen. Hatte doch ſchon ein Jahrhundert früher zu Smyrna das gleiche Drama ſich abgeſpielt. Als die dortigen Heiden dem Proconſul zuriefen: „vertilge die Gottloſen, laß' den Polycarp aufſuchen“, wollte dieſer, um das Geſchrei unbekümmert, in der Stadt bleiben, aber auf dringendes Zureden ließ er ſich bewegen, auf ein nahegelegenes Landgut zu gehen und ſich daſelbſt zu verbergen. Noch einmal änderte er ſeinen Zufluchtsort und fiel, von einem ſeiner Diener verrathen, in die Hände ſeiner Verfolger [2]).

Zwar hat der Rigorismus der Montaniſten die Flucht der Cleriker unter allen Umſtänden, alſo auch da, wo die Verfolgung gegen die Perſon gerichtet war,

---

1) L. c.: »*Φυλάξας ἑαυτὸν διὰ τῆς φυγῆς τῷ λαῷ κοινὴ συμμαχία τοῖς ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀγωνιζομένοις ἅπασιν ἦν*«.

2) Martyrium S. Polycarpi, c. 3—7. Funk, Opp. Patrum apost. p. 286 sqq.

verdammt und als Feigheit gebrandmarkt, weil der Hirte ſeine Heerde ſchutzlos dem Feinde preisgebe und die Auflöſung derſelben herbeiführe [1]), aber die offenbar vom Parteieifer eingegebene Auffaſſung ſtand mit der allgemein gebilligten Praxis der Kirche in directem Widerſpruch [2]) und vermochte ſich weder damals noch ſpäter in weiteren Kreiſen Eingang zu verſchaffen.

Die Frage, ob es den Biſchöfen und Clerikern geſtattet ſei, vor dem Feinde zu fliehen oder ob ſie bei ihren Gemeinden bleiben müſſen, ſorgfältig zu erörtern, boten die nachfolgenden Zeiten mehr als hinreichenden Anlaß und die hervorragendſten Männer haben ſich mit Beantwortung derſelben eifrig beſchäftigt. Die Einen mußten ſie, von der Noth des Augenblicks gedrängt, ſogleich practiſch löſen, die Andern hatten Muße, ſich mit ihr theoretiſch zu befaſſen, wieder Andere waren nach beiden Richtungen thätig, indem ſie nachträglich die eigene Handlungsweiſe zu rechtfertigen ſuchten.

Als die Vandalen, ſengend und brennend und Alles vor ſich niedertretend, gegen Ende des J. 406 in Gallien eingedrungen waren [3]), kehrten ſie die ganze Wuth ihres

1) Tertullianus, De fuga in persecut. c. 11: »Si ipsi auctores, id est, ipsi diaconi, presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intelligere poterit etc. . In praedam grex est omnibus bestiis agri, dum non est pastor illis. Quod nunquam magis fit, quam cum in persecutione destituitur ecclesia a clero. Si eos, qui gregi praesunt, fugere, cum lupi irruunt, nec decet, imo nec licet, . . ideo praepositos ecclesiae in persecutione fugere non oportebit.«

2) Als Katholik hatte Tertullian die Flucht noch gebilligt — De patientia, c. 13.

3) Prosper Aquit. Chronic. ad ann. 406. p. 645: »Vandali et Alani Gallias, trajecto Rheno, priedie kalendas Januarias ingressi.«

arianiſchen Fanatismus ſogleich gegen das katholiſche Volk — beſonders die Geiſtlichkeit — und zahlreiche Kirchen des Landes rühmten ſich heiliger Martyrer, welche der Verfolgungsſucht des Feindes zum Opfer gefallen waren. Unter den Gegenden und Ortſchaften, welche die Barbaren verwüſteten, nahm die Stadt Rheims die erſte Stelle ein. Sie wurde belagert und die Einwohnerſchaft ſollte von der Erde vertilgt werden [1]). Der Angriff galt der ganzen Gemeinde, Allen gleichmäßig und ohne Unterſchied. Darum beſchloß Biſchof Nicaſius bei ihnen auszuharren, ihr Schickſal zu theilen und den „von Chriſtus ihm anvertrauten Poſten trotz der Gefahr ſtandhaft zu vertheidigen, dem Beiſpiele des Herrn folgend, der ſein Leben dahingab für die Brüder“ [2]). Er hielt es für Pflicht, ſeine amtliche Thätigkeit, die jetzt ſo nöthig war, der Kirche nicht zu entziehen: „es ſei beſſer, zu bleiben und die Zerſtörung der irdiſchen Steine mit anzuſehen als zu fliehen und die Vernichtung der lebendigen Steine zu verſchulden, beſſer, die Glieder des eigenen Leibes den feindlichen Waffen preiszugeben als den Gliedern des Leibes Chriſti die geiſtige Nahrung

---

1) Flodoard, Historia Remens. ecclesiae, L. I. c. 6: »Interea castrametantur agmina Vandalorum circa urbem Remorum universaque regione depopulata neces tantum inibi habitantium ferventissime pertractantes Christianorum. Hos veluti deorum suorum inimicos et moribus paganorum contrarios interimere penitusque de terra delere ambiebant.«

2) Flodoard, l. c.: »Beatus itaque Nicasius animam suam pro fratribus, Christi sequens exemplum, ponere paratus elegit obnixeque proposuit, sibi commissum nullatenus omitere gregem, prorsus instituit aut cum eis pariter vivere aut pariter, quod eos paterfamilias perpeti vellet, sufferre, ne fugiendo Christi videretur deserere ministerium.«

vorzuenthalten und ſie hinſterben zu laſſen.“ Ermüdet durch unausgeſetzte Kämpfe, bedrängt im Innern durch Hunger und von Außen durch die ununterbrochen anſtürmenden Feinde, wandten ſich die Belagerten, das Aeußerſte fürchtend, an den Biſchof um Rath und Troſt und mit der Frage, ob ſie ſich ergeben oder auf Leben und Tod fortkämpfen ſollen. Nicaſius gab ihnen den Beſcheid, die Vertheidigung muthig fortzuſetzen, die Heimſuchung Gottes mit Ergebung zu tragen und ſie zum ewigen Seelenheile auszunützen, für die Feinde zu beten, damit ſie von ihren Uebelthaten ablaſſen und aus Dienern der Gottloſigkeit, die ſie jetzt noch ſeien, bald zu Anhängern der chriſtlichen Wahrheit werden. Was aber ihn ſelbſt betreffe, ſo werde er, wie es ſich für den Hirten zieme, das Leben für ſeine Schafe einſetzen und freudig in den Tod gehen, hoffend, das dargebrachte Opfer werde ihnen die Sündenvergebung und gemeinſam mit ihm das ewige Leben erwerben [1]). Getreu ſeinem Verſprechen, ging er den Belagerern, nachdem ſie in die Stadt eingedrungen waren, betend entgegen und erlitt mit ſeiner Schweſter Eutropia nebſt einigen Clerikern und Laien, die ſich ihm angeſchloſſen hatten, den Martyrtod.

Drei Jahre hindurch hatte Gallien die Leiden des Krieges zu tragen, gegen Ende des J. 409 zogen die Vandalen ab, überſchwemmten die blühenden Provinzen Spaniens und betraten, nachdem ſie auch hier erbarmungs-

---

1) Flodoard, l. c.: »Se ipsum paratum esse depromens, ut bonum decet pastorem, pro ovibus animam ponere praesentemque vitam contemnere, quatenus ipsi peccatorum veniam et salutem secum mererentur aeternam accipere.«

und ſchonungslos gehaust, von dem kaiſerlichen Statthalter Bonifacius herbeigerufen, unter ihrem König Geiſerich im J. 429 den Boden Afrika's [1]). Der Ruf ihrer Gräuelthaten und der Schrecken, welchen dieſe überall verbreiteten, war ihnen dorthin längſt vorausgeeilt [2]). Die Diener der Kirche hatten alle Urſache, ob und unter welchen Vorausſetzungen die Flucht vor dem Feinde ihnen geſtattet ſei, ernſtlich zu erwägen. Auf Anregung des Biſchofs Honoratus unterzog Auguſtin die Angelegenheit, welche alle Gemüther bewegte, einer einläßlichen Beſprechung und das an den Frageſteller gerichtete Schreiben [3]) hielt Poſſidius für ſo wichtig, daß er es ſeiner Biographie Auguſtins einverleibte [4]). Schon in einem früheren Briefe, bemerkt Auguſtin dem Honoratus, habe ich als Grundſatz aufgeſtellt, daß die Gläubigen, wenn ſie vor dem Feinde in feſte Plätze ſich zurückziehen wollen, an Ausführung ihres Vorhabens nicht zu hindern ſeien, aber Biſchof und Cleriker dürfen deßhalb die Bande, welche ſie an ihre Kirchen knüpfen, nicht löſen, ſollen vielmehr bei dem zurückgebliebenen Theile der Gemeinde aushalten und trotz aller Gefahren

1) Papencordt, Geſchichte der vandaliſchen Herrſchaft in Afrika, S. 54—65.

2) In einem Briefe vom J. 409 (Epist. CXI ad Victorian. presbyt. § 1) ſchreibt Auguſtin: »Jam vero quae modo in regionibus Italiae, quae in Galliis nefaria perpetrata sint, etiam vos latere non arbitror; de Hispanis quoque tot provinciis, quae ab his malis diu videbantur intactae, coeperunt jam talia nuntiari.«

3) Augustinus, Epist. CCXXVIII.

4) Possidius, Vita Augustin. c. 30: »Quam ejus epistolam huic scripturae inserere volui, est enim sacerdotum Dei et ministrorum moribus valde utilis et necessaria.«

ihres Amtes walten mit dem Pſalmiſten ſprechend: Esto nobis in Deum protectorem et in locum munitum [1]). Aber dieſer mein Rath, fährt Auguſtin fort, hat deinen Beifall nicht gefunden, du glaubſt, er ſtehe im Widerſpruche mit jenem „Befehl“ des Herrn: Wenn ſie euch in dieſer Stadt verfolgen, ſo fliehet in eine andere, zugleich hältſt du mir das Beiſpiel Chriſti und der Apoſtel vor. Aber das angeführte Wort des Herrn iſt kein förmlicher Befehl und nicht ſo zu verſtehen, als ob die Seelen, welche er mit ſeinem Blute ſich erworben, im Stiche gelaſſen und der amtlichen Dienſtleiſtungen, ohne welche ſie nicht leben können, beraubt werden müßten; ferner iſt wahr, Chriſtus wurde von ſeinen Eltern als Kind nach Aegypten geflüchtet, aber er hatte noch keine Gemeide gegründet, deren Sorge ihm oblag und die er verwaist zurückgelaſſen hätte — und wenn Paulus zu Damaskus durchs Fenſter in einem Korbe herabgelaſſen wurde und entfloh, ſo war die dortige Chriſtengemeinde darum nicht verlaſſen, andere Brüder ſorgten für ihre geiſtigen Bedürfniſſe, der Apoſtel hat mit Zuſtimmung der letzteren gehandelt, er wollte ſich dem Dienſte der Kirche für die Zukunft erhalten und die Verfolgung war ausſchließlich gegen ſeine Perſon gerichtet. Aus dieſen Thatſachen der hl. Geſchichte zieht Auguſtin den Schluß: »Faciant ergo servi Christi, ministri verbi et sacramenti ejus, quod praecepit sive permisit. Fugiant omnino de civitate in civitatem, quando eorum quisquam specialiter a persecutoribus quaeritur, ut ab aliis, qui non ita requiruntur,

1) Epist. cit. § 1.

non deseratur ecclesia, sed praebeant cibaria conservis suis, quos aliter vivere non posse noverunt. Cum autem omnium, id est episcoporum, clericorum et laicorum est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent«[1]). Auf die Einwendung, das Ausharren werde gegenüber den anſtürmenden Vandalen völlig nutzlos ſein und den Clerikern, welche ausharren, bleibe nur übrig, ſtumme Zeugen zu ſein der allgemeinen Verwüſtung von Städten und Kirchen, der Mißhandlung der Menſchen, erwidert Auguſtin: ob das gefürchtete Verderben wirklich hereinbreche, ſei noch ungewiß, jedenfalls aber gewiß das geiſtige Verderben der Heerden, wenn ſie keine Hirten mehr haben. Allerdings haben vor demſelben Feinde einige Biſchöfe Spaniens und zwar ſolche, die im Rufe der Heiligkeit ſtanden, ſich zurückgezogen, aber erſt nachdem ihre Gemeinden, ſei's durch Flucht oder Kriegsgefangenſchaft oder Tod zerſtreut oder vernichtet geweſen; in ihrer Mehrzahl jedoch haben ſie auf ihrem Poſten ausgeharrt und mit dem Volke, ſoweit es zurückgeblieben, die Gefahr getheilt[2]). Es ſei ein Irrthum zu glauben, jenes Wort des Herrn, von einer Stadt in die andere zu fliehen, ſtehe im Widerſpruche mit dem Verdammungsurtheil, welches er über den Miethling geſprochen, der den Wolf kommen ſieht und flieht: auch der gute Hirte könne ſich zurückziehen, wenn die ganze Herde geflohen oder wenn ſie geblieben, aber für ihr Seelenheil durch Andere, die nicht wegen perſön-

1) L. c. § 2.
2) L. c. § 5.

licher Verfolgung haben fliehen müſſen, ausreichend geſorgt ſei. Gleich dem Apoſtel habe auch Athanaſius, der heilige Biſchof von Alexandrien, die Flucht ergriffen, weil Kaiſer Conſtantius es ganz beſonders auf ihn abgeſehen hatte und weil in der Stadt noch zahlreiche Cleriker vorhanden geweſen, die dem Volke ihre Dienſte widmen konnten; liegen aber ſolche Gründe nicht vor, ſo ſeien die Kirchendiener, welche ihre Pflegempfohlenen im Stiche laſſen, als Miethlinge zu verdammen [1]). Wollte man ſagen, die Cleriker dürfen den Verfolgungen ausweichen, um ſich für ruhigere Zeiten dem Dienſt der Kirche zu erhalten, ſo könne dieſer Grund in gewiſſen Fällen, wenn Andere die Seelſorge der Zurückgelaſſenen übernehmen, die Flucht rechtfertigen, Athanaſius habe ſich, wie ſchon bemerkt, von dem gleichen Grundſatze leiten laſſen und der katholiſche Glaube wiſſe, was er ſeinem großen Vertheidiger ſchulde. Sei aber die Gefahr eine gemeinſame, ſo könne jener Geſichtspunkt den Ausſchlag nicht geben, um ſo weniger, als er ſehr geeignet ſei, der Feigheit, welche den Tod fürchte, als bloßer Vorwand zu dienen und ſtatt der Kirche zu nützen, durch das gegebene ſchlimme Beiſpiel ſchweren Schaden anzurichten [2]).

Wir ſehen, Auguſtinus ſtimmt mit Cyprian und den anderen Biſchöfen, welche in der deciſchen Verfolgung die Flucht ergriffen hatten, genau überein. Alle halten mit größerer oder geringerer Beſtimmtheit an den zwei Sätzen feſt: 1. Wenn die drohende Gefahr eine gemein=

---

1) L. c. § 6.
2) L. c. § 10.

ſame iſt, ſo dürfen die Diener der Kirche unter keinen Umſtänden auf die eigene Rettung bedacht ſein, ihnen liegt vielmehr die ſtrengſte Pflicht ob, beim Volke auszuharren und in ſeiner Nothlage ihm beizuſtehen [1]).

2. Richtet ſich aber die Verfolgung ſpeciell gegen die Perſon, ſo kann oder ſoll der Bedrohte durch die Flucht ſich retten [2]), vorausgeſetzt, daß für die Fortführung der Seelſorge anderweitig geſorgt ſei und überhaupt der Heerde aus der Abweſenheit des Hirten kein Nachtheil erwachſe.

Was Auguſtin über Athanaſius erzählte, hat ſeine vollſtändige Richtigkeit, und gerade der große Biſchof von Alexandrien iſt es, der durch Wort und That die Wahrheit des Satzes, daß bei perſönlicher Gefahr die Flucht den Clerikern nicht nur geſtattet, ſondern ſogar geboten ſei, in's hellſte Licht ſtellte.

Auf Befehl oder doch mit Wiſſen und ſtillſchweigender Genehmigung des arianiſch geſinnten Kaiſers Conſtantius führte Syrianus, Befehlshaber in Aegypten, plötzlich um Mitternacht, als die alexandriniſche Chriſtengemeinde, der dortigen Sitte gemäß, betend um ihren Biſchof verſammelt, die Vigilien eines Feſtes feierte, mehr als fünftauſend Soldaten, die mit Schwertern, Bogen, Pfeilen und Streitkolben bewaffnet waren, vor

1) Auguſtin ſelbſt kam dieſer Verpflichtung auf's Gewiſſenhafteſte nach. Als die Vandalen gegen Hippo heranzogen, blieb er bei ſeiner Gemeinde und ſtarb im dritten Monat der Belagerung (28. Auguſt 430). Possidius, Vita Augustin. c. 29. 31. Prosper Aquit. Chronic. ad ann. 430 p. 655.

2) Wie damals der Biſchof Poſſidius von Calama gethan hat, als er von den dortigen Heiden mit dem Tode bedroht war. Augustinus, Epist. XCI. ad Nectarium, § 8.

die Kirche, beſetzte dieſelbe, damit ja Niemand entfliehen könne, und drang in das Innere. Athanaſius wollte in der hiedurch entſtandenen Verwirrung ſeine Gemeinde nicht verlaſſen, blieb auf der biſchöflichen Cathedra und befahl dem Diacon, einen Pſalm zu leſen, das Volk ſollte mit den Worten: „Denn ewig währt deine Barmherzigkeit“ reſpondiren und allmählig die Kirche räumen. Mit Gewalt drangen die Soldaten in's Sanctuarium ein, den Biſchof zu ergreifen, dringend baten ihn die vornehmſten Laien und Cleriker, ſich zurückzuziehen. Athanaſius weigerte ſich, er wollte bleiben, bis Alle den Tempel verlaſſen hätten, entſchloſſen, ſich der Gefahr entgegenzuſetzen und ſo zu verhüten, daß irgend Jemanden aus dem Volke ein Leid geſchehe. Da nahmen ihn einige Cleriker und Mönche, nachdem die Verſammlung ſich größtentheils entfernt hatte, mit Gewalt in ihre Mitte und zogen ihn fort. So entrann er ſeinen Verfolgern, obwohl das Sanctuarium militäriſch beſetzt und die Kirche umzingelt war, verbarg ſich in einem lange Zeit unbekannt gebliebenen Schlupfwinkel und floh ſpäter in die Wüſte [1]). Hier verfaßte er (356) ſeine Schutzſchrift an den Kaiſer Conſtantius, in welcher er verſchiedene von den Arianern gegen ihn erhobene Anſchuldigungen zurückweist und über ſeine Flucht ſich dahin äußert, er habe dieſen Schritt gethan nicht aus Furcht vor dem Tode, ſondern weil die bisherigen Freventhaten ſeiner fanatiſchen Feinde mit Sicherheit annehmen ließen, daß ſie ihm nach dem Leben trachten (»ὁρῶν ἐκ τῶν

---

1) Athanasius, Apologia ad Constantium Imperat. § 25. 26. Apologia de fuga sua, § 24. Historia Arianor. ad monachos, § 81.

γινομένων τὸν θυμὸν τῶν ἐχθρῶν καὶ λογιζόμενος, ὅτι . . πάντα πράξουσιν ὥστε καὶ ἀποκτεῖναι«); der Herr habe befohlen, in den Verfolgungen zu fliehen, wenn man aufgeſucht werde, ſich zu verbergen und augenſcheinliche Gefahr zu meiden, um nicht durch ſein freiwilliges Erſcheinen die Wuth der Bedränger noch zu ſteigern (». . *πλέον ἐκκαίειν τὸν θυμὸν τῶν διωκόντων*«); es ſei das gleiche Verbrechen, ob man Hand an ſich ſelbſt lege oder den Nachſtellern zum ſichern Tode freiwillig ſich ausliefere (»*ἴσον γάρ ἐστι τὸ φονεύειν ἑαυτὸν καὶ διδόναι πάλιν ἑαυτὸν τοῖς ἐχθροῖς εἰς τὸ φονεύειν*«), ja in der Flucht, wie der Heiland ſie befohlen, liege eine den Verfolgern erwieſene Wohlthat, inſofern dieſelbe ihnen die Gelegenheit entzieht, Blut zu vergießen (»*Τὸ φεύγειν, ὡς παρήγγειλεν ὁ Σωτὴρ, . . ἀληθῶς ἐστὶ κήδεσθαι τῶν διωκόντων, ἵνα μὴ καὶ μέχρις αἵματος φθάσαντες ὑπεύθυνοι γένωνται τῷ· Μὴ φονεύσῃς*«). Aber noch ein anderer Grund, o Kaiſer, ließ mich fliehen. „Alles habe ich ertragen, unter Thieren hab' ich gewohnt und die günſtige Zeit abgewartet, meine Verleumder bei dir zu überführen und deine Billigkeit öffentlich zu zeigen. Welches von beiden ziehest du vor, daß ich mich den zornſchnaubenden Sycophanten, die mir nach dem Leben trachteten, ausgeliefert hätte, oder daß ich mich gemäß der hl. Schrift eine Zeitlang verborgen hielt, damit inzwiſchen die Ankläger der Häreſie überführt, du aber als billig und menſchenfreundlich anerkannt werdeſt?" [1])

In ſeinem freiwilligen Exil hatte Athanaſius in Erfahrung gebracht, daß die Arianer, an ihrer Spitze

---

1) Apolog. ad Constant. § 32. 34.

die Biſchöfe Leontius von Antiochien, Narciſſus von Neronopolis (in Cilicien) und Georg von Laodicea, allerlei Verleumdungen über ihn verbreiten und namentlich ſeine Flucht für Feigheit ausgeben. Er faßte den Entſchluß, gegen dieſen ſchimpflichen Vorwurf in einer eigenen Schrift ſich zu vertheidigen und ſo entſtand die berühmte Apologia de fuga sua. In derſelben wird die frühere Behauptung, die Arianer haben ihm nach dem Leben getrachtet, aufs Beſtimmteſte wiederholt: ſchnelle Flucht ſei das einzige Rettungsmittel geweſen und hätte er nach ihm nicht gegriffen, ſo wäre ſein Tod ſicher geweſen [1]). Für die Zuläſſigkeit der Flucht ſpreche das Beiſpiel vieler hl. Männer des Alten Teſtamentes, des Patriarchen Jacob, des Moſes, David, Elias, welche geflohen ſeien und ſich verborgen haben lediglich in der Abſicht, die blutigen Rathſchläge ihrer Widerſacher zu vereiteln, was ihnen auch ſtets gelungen ſei. Ganz in derſelben Weiſe habe der Herr ſelbſt öfter vor den Juden ſich zurückgezogen, ſeinen Apoſteln die Weiſung gegeben: „Wenn ſie euch in dieſer Stadt verfolgen, ſo fliehet in eine andere“ und dieſe Weiſung ſei auch thatſächlich befolgt worden. Erſt als die Stunde ſeines Leidens und Sterbens gekommen war, iſt er Denjenigen, die ihn aufſuchten, nicht mehr ausgewichen, ſondern ließ ſich freiwillig ergreifen und vor den Richterſtuhl des Pilatus führen. So haben auch die Heiligen — der Lehre und dem

---

1) Apolog. de fuga, § 3: ». . *καὶ ἡμᾶς καὶ πρεσβυτέρους ἡμετέρους οὕτως ἐποίησαν ζητηθῆναι, ὥστε, εἰ εὑρεθείημεν, κεφαλῆς ὑποστῆναι τιμωρίαν. Καὶ τάχα ἂν ἀπεθάνομεν οὕτως, εἰ μὴ παρὰ γνώμην αὐτῶν ἐφύγομεν καὶ τότε*“.

Beiſpiele des Herrn gemäß — vor den Verfolgern die Flucht ergriffen: ſie wollten, da ihnen als Menſchen das Lebensende noch unbekannt war, nicht freiwillig ſich ausliefern, ſondern ihr Schickſal der Vorſehung anheimſtellend abwarten, ob der Herr zu der von ihm vorherbeſtimmten Zeit der Bedrängniß ein Ziel ſetzen oder Jene, die ſie erdulden, in die Hände ihrer Feinde übergeben werde. Sich ohne Weiteres dem Verfolger ſtellen, den Tod, der Ruhe und Erlöſung bringt, dem Leben und ſeinen Mühſalen vorziehen, hieße Hand an ſich ſelbſt legen und dem göttlichen Willen vorgreifen; fliehen, die Beſchwerden und Gefahren der Flucht auf ſich nehmen, ſei ein Erweis von Starkmuth und Seelengröße — und wer auf der Flucht umkomme, habe am Ruhm des Martyriums gleichfalls Antheil. All' dieß ergebe ſich aus den Berichten der hl. Schrift mit unzweifelhafter Sicherheit. Die Patriarchen, Propheten und Apoſtel, welche die Flucht ergriffen, haben ſich nicht durch Todesfurcht dazu beſtimmen laſſen, ganz im Gegentheil, ſobald Gott ihnen die Rückkehr befahl, gingen ſie freudig der Gefahr entgegen und darum hat noch Niemand gewagt, ſie der Feigheit zu bezichtigen. Der Herr war es, der ſie durch übernatürliche Eingebung zur Flucht veranlaßte und er verfolgte dabei hohe Zwecke — die Geretteten haben, durch ihre harten Geſchicke wie das Gold im Feuerofen geläutert, Großes geleiſtet und ſind Wohlthäter für die Völker geworden [1]).

Athanaſius ſchließt ſeine Selbſtvertheidigung, das Reſultat derſelben zuſammenfaſſend, mit den Worten:

---

1) Apolog. de fuga, § 3. 10—21.

„Wer will es mir angeſichts der hl. Schriften zum Vorwurf machen, daß ich die Flucht ergriff und mich auch nachher den Feinden nicht mehr ſtellte? Wie durch ein Wunder bin ich in jener Nacht, als die Soldaten in die Kirche eindrangen, gerettet worden. Hätte ich mich den Bedrängern freiwillig überliefert oder wäre ich nachher zu ihnen zurückgekehrt, ſo könnte ich von Undankbarkeit gegen Gott nicht freigeſprochen werden, hätte gegen ſein ausdrückliches Gebot gehandelt und das Beiſpiel der Heiligen verachtet [1]). Oder wer will es dem großen Apoſtel Petrus zum Verbrechen anrechnen, daß er, im Kerker eingeſchloſſen und von Soldaten bewacht, dem Engel folgte und, der Freiheit theilhaftig geworden, nicht mehr zurückkehrte, um ſich ſelbſt auszuliefern? Und wer unter den Arianern iſt wahnwitzig genug, den Apoſtel Paulus anzuklagen, daß er, an der Mauer herabgelaſſen und gerettet, ſeine Abſicht nachher nicht änderte und es unterließ, den Verfolgern ſich ſelbſt zu ſtellen? Ein derartiges Beginnen hätte doch wohl gegen das Gebot verſtoßen: Du ſollſt Gott, deinen Herrn, nicht verſuchen [2])!

Vergleichen wir Benehmen und Lehre des Athanaſius mit den obenerwähnten Ausführungen Auguſtins ſowie mit der Handlungsweiſe Cyprians und der übrigen Biſchöfe, die von den Stürmen der deciſchen und vandaliſchen Verfolgung betroffen worden waren, ſo findet ſich eine vollſtändige Uebereinſtimmung. Athanaſius floh aus Alexandrien, weil er perſönlich bedroht war und

1) L. c. § 25: *„Τοῦτο γάρ ἐστιν ἄντικρυς ἀχαριστῆσαι τῷ Κυρίῳ, παρ' ἐντολήν τε αὐτοῦ πρᾶξαι καὶ ταῖς τῶν ἁγίων μάχεσθαι πράξεσιν"*.

2) Apologia de fuga, l. c.

ſein Leben auf dem Spiele ſtand, er konnte dieſen Schritt thun, weil für die Seelſorge in ſeiner Gemeinde durch die zurückgebliebenen Cleriker vorerſt hinreichend geſorgt war und die Möglichkeit in Ausſicht ſtand, mit der verwaisten Diöceſe, wie auch geſchehen iſt [1]), fortwährend ſchriftlich zu verkehren. Der Umſtand, daß er ſo oft und nachdrücklich hervorhebt, er ſei nur geflohen, weil ſein Leben bedroht geweſen, läßt nicht bezweifeln, daß er bei ſeiner Gemeinde ausgeharrt und ihr Loos getheilt haben würde, wenn die Gefahr als eine gemeinſame mit gleicher Dringlichkeit Allen gegolten hätte. Aeußerte er doch über die Reſidenzpflicht ſehr ſtrenge Anſichten. Wenn du die Schrift geleſen haſt, ſchreibt er an den Kaiſer, ſo weißt du, wie ſchwer die Verſchuldung iſt, wenn ein Biſchof ſeine Kirche verläßt und um die Heerde Gottes ſich nicht kümmert, denn die Abweſenheit des Hirten giebt den Wölfen Gelegenheit, die Heerde anzufallen [2]).

Daß damals in der orientaliſchen Kirche die Flucht in gemeinſamer Gefahr als etwas Unerlaubtes und Schimpfliches angeſehen wurde, zeigt uns ein Zeitgenoſſe des Athanaſius, der Biſchof Marcus von Arethuſa. Derſelbe hatte unter der Regierung des Conſtantius in chriſtlichem Uebereifer einen heidniſchen Tempel zerſtört. Nachdem Julian Kaiſer geworden war, kehrte ſich der lange zurückgehaltene Grimm der heidniſchen Einwohnerſchaft offen gegen den Biſchof der Chriſten und ein kaiſerliches

1) Möhler, Athanaſius der Große und die Kirche ſeiner Zeit. Mainz, 1827, II. S. 156 ff.

2) Apolog. ad Constant. § 26.

Edict verurtheilte ihn, entweder den Preis für den Tempel zu zahlen oder das Gebäude wiederherſtellen zu laſſen. Er war zu dem einen wie zu dem anderen unvermögend und der Aufbau des Heiligthums ſchien ihm zudem eines Chriſten oder gar eines Biſchofs unwürdig zu ſein. In dieſer mißlichen Lage ergriff er die Flucht. Als aber die Nachricht zu ihm gelangte, daß ſich jetzt der Zorn der Heiden gegen ſeine Gemeinde wende, daß Viele vor die Richter gezogen werden und angeſichts der Tortur vom Glauben abfallen könnten, da kehrte er zurück, ſtellte ſich der aufgeregten Menge freiwillig, bereit, Alles über ſich ergehen zu laſſen und ſtarb eines qualvollen, ſchreck-lichen Todes [1]).

Richten wir unſer Augenmerk noch einmal auf die Flucht bei perſönlichen Verfolgungen, ſo wurde von derſelben, wie das Bisherige zeigt, unbedenklich Gebrauch gemacht, aber es fragt ſich noch, ob ſie als bloß erlaubt gegolten habe, als eine Einräumung, ein Zugeſtänd-niß, im äußerſten Nothfalle ſein bedrohtes Leben zu retten oder ob ſie als Pflicht, als moraliſche Nothwendigkeit, als göttliche Vorſchrift angeſehen worden ſei. Letzteres war in der alten Kirche die allgemeine oder doch die vorherrſchende Meinung. Athanaſius nennt die Flucht eine »παράγγελμα τοῦ Σωτῆρος« [2]), eine »ἐντολή« [3]), einen »νόμος« [4]). Diejenigen, von welchen die Schrift erzählt, ſie ſeien geflohen, handelten nach göttlichem

1) Sozomenus, H. E. L. V. c. 10.
2) Apolog. ad Constant. § 32.
3) Apolog. de fuga sua, § 11.
4) Ibid. § 22.

Willen [1]), nach höherer Eingebung [2]) und wie ſchon ſein Vorgänger Dionyſius gethan hatte [3]), ſo ſtellte auch er ſeine Flucht als ein Werk Gottes dar [4]). Vom hl. Hilarion († c. 372) berichtet Sozomenus [5]): »ἔφυγε καθότι πρόσταγμά ἐστιν ἱερὸν, μὴ περιμένειν τοὺς διώκοντας.« Derſelben Anſicht huldigte Cyprian und ſeine Zeit. Gleich beim erſten Ausbruch der deciſchen Verfolgung, als das Volk ſeinen Tod verlangte, habe er, wie die Anordnungen des Herrn es vorſchreiben, (»sicut Domini mandata instruunt«) ſich zurückgezogen [6]). An die in Carthago gebliebenen Cleriker ſchreibt er, ſie werden von den Ereigniſſen, die er in ſeiner Abgeſchiedenheit erlebt, Kunde erhalten, ſobald der Herr, der den „Seceſſus“ befohlen, ihn zu ſeiner Gemeinde zurückführe (»quando me ad vos reducem fecerit Dominus, qui ut secederem jussit«) [7]). Sein Biograph vertheidigt ihn gegen den von verſchiedenen Seiten erhobenen Vorwurf, als habe er die Flucht aus Furcht ergriffen, und fügt die ſchöne Bemerkung bei: »fuit vere formido sed justa, formido quae Dominum timeret offendere, formido quae praeceptis Dei mallet obsequi quam sic coronari. Dicata enim in omnibus

1) Ibid. § 11: „παρὰ τὸ βούλημα τοῦ Θεοῦ.“ § 23: „τὸ φεύγειν ὁ κύριος προσέταξε καὶ οἱ ἅγιοι ἔφυγον“.

2) Ibid. § 19. 20: „κατ' οἰκονομίαν τοῦ κυρίου. ῾Ο πατριάρχης ᾽Ιακὼβ φεύγων πλειόνων ὀπτασιῶν καὶ τούτων θείων κατηξιοῦτο.

3) Eusebius, H. E. L. VI. c. 40.

4) Apolog. de fuga, § 24 in fin.: „διήλθομεν τοῦ κυρίου ὁδηγοῦντος καὶ αὐτοῦ φυλάττοντος κ. τ. λ“.

5) Histor. eccles. L. V: c. 10.

6) Epist. XX ad presbyt. et diacon. Roman. n. 1.

7) Epist. XVI. c. 4.

Deo mens et sic de divinis admonitionibus mancipata credidit se, nisi Domino latebram tunc jubenti paruisset, etiam ipsa passione peccare« [1]. Wenn die Verfolgung wüthet und dem Bekenntniß des Glaubens Gefahr bringt, ſind auch die Laien, ſo glaubte man damals, vermöge göttlichen Gebotes zur Flucht verpflichtet. Viele Chriſten Carthagos, klagt Cyprian, haben ſich, obwohl der Herr befohlen, in der Verfolgung zu fliehen, hiezu nicht entſchließen können, irregeführt durch die blinde Liebe zu ihrem Vermögen, von der ſie wie mit Ketten und Banden zurückgehalten worden ſeien [2]. Auch ſpäter noch herrſchte in der afrikaniſchen Kirche die Anſicht vor, daß die Flucht ein göttliches Gebot, alſo für Laien und Cleriker eine Pflicht ſei. Honoratus und die übrigen Biſchöfe, welche ſich beim Herannahen der Vandalen in der vorliegenden Angelegenheit an Auguſtinus wandten, nennen die Stelle bei Matth. X. 23 ein »praeceptum Domini« und folgern daraus — »Dominus nobis imperavit fugam.« Aber Auguſtin trat dieſer Auffaſſung nicht ohne Weiteres bei, hegte vielmehr Bedenken gegen ihre Richtigkeit und wollte die Frage weder bejahen noch verneinen. Obwohl für ſeine Perſon, wie es ſcheint, zu letzterem hinneigend, enthält er ſich doch, in einem öffentlichen Antwortſchreiben dieſer Meinung poſitiven Ausdruck zu geben und beſchränkt ſich, die Sache unentſchieden laſſend, auf die Erklärung: »Faciant servi Christi, quod praecepit sive permisit«, bezeichnet jenen Anſpruch bei Matthäus als eine »dominica

---

1) Vita, c. 7.
2) De lapsis, c. 10. 11.

sententia, ubi fuga sinitur aut jubetur«[1]), will alſo den Biſchof und Cleriker, welcher, obwohl perſönlich bedroht, dennoch bei ſeiner Gemeinde ausharrt, um deßwillen keiner directen Pflichtverletzung beſchuldigen.

Indem wir die Wege, welche die kirchliche Disciplin auf dem Gebiete, von dem hier die Rede iſt, in den folgenden Jahrhunderten einſchlug, weiter verfolgen, glauben wir vom Oriente abſehen zu ſollen. Die dortige Praxis fing an, zu erſchlaffen und ins Unbeſtimmte ſich zu verlieren.

Von Johannes Eleemoſynarius, dem Patriarchen von Alexandrien († 616), wird berichtet, er ſei vor den Perſern, welche Aegypten verwüſteten und ſeiner Biſchofsſtadt ſich näherten, nach Cypern, ſeinem Heimathlande, geflohen und bald nachher daſelbſt geſtorben[2]). Wir glauben annehmen zu dürfen, daß der heilige Mann, gleich ſeinen großen Vorgängern Dionyſius und Athanaſius, nur aus den dringendſten Gründen ſich zurückgezogen habe und werden in dieſer Annahme durch den

---

1) Epist. CCXXVIII ad Honorat. § 2. 6.

2) Leontius, Vita Joannis Eleemosynar. c. 14: »Quando permittente Deo pro peccatis nostris futurum erat, ut traderetur Alexandria sine Deo Persis, reminiscens Pastor dicentis: Cum persecuti vos fuerint in civitate ista, fugite in aliam, fugam arripuit in propriam patriam, videlicet in Cyprum, in civitatem suam.« Simeon Metaphrastes, Vita, c. 13: »..cum esset Alexandria tradenda manibus Persarum, divina providentia illinc quidem recedit, migrat autem in suam patriam Cyprium, suum ei corpus largiturus, ut quae eum aluerat, praesciverat enim jam approquinquare decessum.« Bei Bollandus, Acta Sanctor. XXIII Januar. T. II. p. 515. 529.

Umſtand beſtärkt, daß er es that »divina providentia« und im Hinblicke auf das Wort des Herrn Matth. X. 23. Aber die Annahme iſt bloße Vermuthung, ſeine Biographen, Biſchof Leontius und ihm folgend Simeon Metaphraſtes, melden nur die nackte Thatſache der Flucht und halten es der Mühe nicht werth, die Motive derſelben zu berühren, insbeſondere darüber Andeutungen zu geben, ob der anrückende Feind es ſpeciell auf ſeine Perſon abgeſehen oder ob die Gefahr der ganzen Gemeinde gleichmäßig gegolten habe. Zwar iſt bemerkt worden, der Patriarch ſei geflohen, um dem römiſchen Namen die Schande zu erſparen, daß der Mann, welcher nach dem Kaiſer der erſte im Lande war, als Kriegsgefangener hinweggeführt werde [1]). Aber wiewohl die hier behauptete Stellung von Patriarch und Kaiſer kaum einem Zweifel unterliegen dürfte [2]), ſo iſt doch auch dieſe Annahme weiter nichts als Vermuthung und wenn ſie als wahr ſich erweiſen ließe, ſo wäre der Grund der Flucht ein rein politiſcher und ſtände mit den Grundſätzen der kirchlichen Disciplin außer aller Beziehung, zugleich beweiſend, daß die letztere nicht mehr als die allein maßgebende Norm angeſehen wurde. Mag ſich indeſſen die Sache wie immer verhalten, ſoviel ſcheint jedenfalls aus der Art und Weiſe, in welcher die Geſchichtſchreiber die Flucht erzählen, hervorzugehen, daß die ehedem ſo hochgehaltene Unterſcheidung zwiſchen Flucht in perſönlicher und Flucht in gemeinſamer Gefahr dem Bewußtſein der morgenländiſchen Kirche bereits entſchwunden war. Ganz

1) Bei Thomassin. Vetus et nova eccles. disciplina, P. II. L. III. c. 68. n. 11.

2) Vgl. Thomassin. P. I. L. II. c. 58. n. 7. sqq.

in derſelben Allgemeinheit redet gegen Ende des Jahrhunderts die trullaniſche Synode (692), wenn ſie in ihrem achtzehnten Canon verordnet, daß Cleriker, die wegen der Einfälle der Barbaren oder aus einem andern Grunde auswanderten [1]), wieder zu ihren Kirchen, wenn Ruhe eingetreten, zurückzukehren haben und im Falle des Ungehorſams mit dem Banne belegt werden ſollen. Die Quiniſexta geſtattet alſo die Flucht unterſchiedslos bei jedem Einfall auswärtiger Feinde, läßt die Modalitäten, unter welchen dieſelbe erfolgt, gänzlich unerörtert und glaubt die alte Diſtinction zwiſchen perſönlicher und gemeinſamer Gefahr mit Stillſchweigen übergehen zu dürfen, ja Fliehen und Auswandern iſt noch aus vielen anderen Gründen geſtattet, deren Beurtheilung dem ſubjektiven Ermeſſen des Einzelnen anheimgeſtellt wird. Dieſer weitgehende Laxismus behauptete auch noch in ſpäteren Zeiten die unbeſtrittene Herrſchaft, wie die dem zwölften Jahrhundert angehörigen Commentatoren der trullaniſchen Canones beweiſen. Theodor Balſamon hält ganz allgemein die Flucht für gerechtfertigt, wenn ein vernünftiger Grund vorliege, (»*διά τινας εὐλόγους αἰτίας*«), mit ihm übereinſtimmend Alexius Ariſtenus »*δι᾽ ἐπιδρομὴν βαρβάρων ἢ περίστασιν ἄλλην*« und Johannes Zonaras ſagt, die Cleriker können ihre Kirchen verlaſſen „bei Einfällen der Barbaren, bei allzu großer Härte der Steuereinnehmer, bei einer Hungersnoth oder bei jeder anderen Veranlaſſung“ [1]).

1) Conc. Trullan. c. 18: „*Τοὺς προφάσει βαρβαρικῆς ἐπιδρομῆς ἢ ἄλλως πως ἐκ περιστάσεως μετανάστας γενομένους κληρικοὺς κ. τ. λ.*“. Hard. III p. 1668.

2) Sämmtlich bei Beveregius, Synodicon sive Pandectae canonum. T. I. p. 176 sq.

Gegenüber der auffälligen Nachſicht, mit welcher die Geſetzgebung der griechiſchen Kirche den Clerikern, ihre Gemeinden zu verlaſſen, eine faſt unbeſchränkte Freiheit gewährte, hielt das Abendland an der althergebrachten Tradition und den ſtrengen Grundſätzen, welche ſie aufſtellte, gewiſſenhaft feſt.

Gregor d. Gr. ſchreibt an den Biſchof Johannes von Scyllacium: »Pastoralis officii cura nos admonet, destitutis ecclesiis proprios constituere sacerdotes, qui gregem dominicum debeant pastorali sollicitudine gubernare. Propterea te Joannem ab hostibus captivatae Lissitanae civitatis episcopum in Squillacina ecclesia cardinalem necesse duximus constituere sacerdotem. . . Et licet a tua ecclesia sis hoste imminente depulsus, aliam quae pastore vacat ecclesiam debes gubernare etc.« [1]). Trotz der klaren Darſtellung, welche Gregor von der vorliegenden Angelegenheit giebt, erfahren wir über die Umſtände, unter welchen Johannes ſeine Biſchofsſtadt Liſſus verließ, nur ſoviel, daß er es gethan habe beim Herannahen des Feindes (»hoste imminente«), insbeſondere ſind die Gründe, welche ſeine alsbaldige Flucht veranlaßten, nicht näher berührt. Aber wir haben allen Grund, anzunehmen, daß er nicht in einer gemeinſamen Gefahr ſeine Gemeinde feig im Stiche gelaſſen, ſondern daß der Angriff ſpeciell ſeiner Perſon gegolten habe und nur durch ſchleunige Flucht abgewendet werden konnte. Sonſt hätte ihn ein Mann wie Gregor, der gewohnt

---

1) Epist. L. II. ep. 37. Auch bei Gratian c. 42. C. VII. q. 1.

war, mitten im Getümmel der Waffen auszuharren [1]) und wie wir ſpäter ſehen werden, zur Zeit der Peſt ſein Leben aufs Spiel ſetzte, ſicherlich mit keinem andern Bisthum betraut [2]), am allerwenigſten mit dem von Scyllacium, deſſen wilde Einwohnerſchaft vor nicht gar langer Zeit zwei der dortigen Biſchöfe getödtet hatte und mit der einſtweiligen Unterdrückung des Biſchofſitzes beſtraft worden war [3]). Hier hätte doch wohl ein Feigling, der früher davongelaufen, nicht ſeine richtige Stelle eingenommen.

Daß in der römiſchen Kirche die ſtrenge Praxis des chriſtlichen Alterthums wohlbekannt war und bei ſich darbietender Gelegenheit thatſächlich zur Anwendung kam, zeigt ein Schreiben Nicolaus' I. Ein flandriſcher Biſchof, Namens Humfrid, hatte an ihn die Frage geſtellt, ob es ihm, der von den Normannen aus ſeiner Diöceſe vertrieben worden, geſtattet ſei, für die Zukunft im Kloſter zu leben. Der Papſt antwortete: Wenn es verderblich iſt, daß der Steuermann bei ruhiger See das

1) Epist. XIII. ep. 29: »Vos pro me enixius orate, ut de praesentis vitae pelago me omnipotens Deus sua manu eripiat et me quiescere in aeternae vitae littore concedat. Graves enim hic gladiorum oppressiones et causarum tumultus patior.« Ibid. ep. 38: »Qualiter quotidianis gladiis et quantis Longobardorum incursionibus ecce jam per triginta annorum longitudinem premimur, nullis explere suggestionis vocibus valemus.«

2) Bei den ſtrengen Anſichten, welche Gregor in den verſchiedenſten ſeiner Briefe (z. B. L. VI. 23; X. 10; XIII. 24) über die Reſidenzpflicht der Biſchöfe äußert, müßte eine ſolche Zuvorkommenheit geradezu als undenkbar erſcheinen.

3) Gelasius, Epist. ad Majoricum et Johannem. Thiel, Epistolae Roman. Pontific. p. 450. Gratian c. 25. C. XXV. q. 2.

Schiff verläßt, um wie viel mehr wird es der Fall ſein während eines Sturmes? Nicht als ob wir dem Andringen der Feinde, namentlich wenn ſie Heiden ſind, nicht ausweichen dürften, ſteht ja doch feſt, daß viele Propheten, die Apoſtel und der Herr ſelbſt ihren Verfolgern ſich entzogen haben; aber daß vor Allem **wir**, die Führer und Hirten der Heerden, in Gefahren bei denſelben nach Kräften ausharren ſollen, ſteht ebenſo feſt und wenn je die Umſtände uns zur Flucht nöthigen, ſo haben wir, nachdem Ruhe und Friede wiederhergeſtellt ſind, alsbald zur Heerde zurückzukehren, ſie zu ſammeln und die niedergebeugten Gemüther wieder aufzurichten [1]). In dem Beſcheid, welchen der Papſt hier giebt, iſt die alte Unterſcheidung deutlich ſichtbar. Wie die Propheten, Apoſtel und Chriſtus gethan, dürfen auch die Biſchöfe fliehen — nämlich bei Verfolgungen, welche gegen die Perſon ſich kehren und dem Leben Gefahr bringen; ſind aber die feindlichen Nachſtellungen gleichmäßig gegen Alle gerichtet, ſo haben ſie als Führer und Hirten ſoweit immer möglich auf ihrem Poſten zu bleiben und das Schickſal der Gemeinden zu theilen.

In dieſelbe Zeit fallen noch andere Ereigniſſe, welche die Frage, um die es ſich hier handelt, immer wieder aufs Neue anregten. Biſchof Actar von Nantes war von Nomenoius, Herzog der Bretonen, aus ſeinem Sitze vertrieben worden und hatte, durch ſeinen Landesherrn, Carl den Kahlen, wieder eingeſetzt, vor Herzog Salomo abermals fliehen müſſen. Von Carl auf Veranlaſſung einer Synode mit der interimiſtiſchen Adminiſtration eines

---

1) Gratian c. 47. C. VII. q. 1. Hard. V. p. 351.

belgiſchen Bisthums betraut, wurde der Flüchtling durch Vermittlung der Biſchöfe und auf die Bitten des Clerus und Volkes vom Papſte zum Erzbiſchof von Tours erhoben [1]). Hincmar von Rheims, der dieſe Vorkommniſſe erzählt [2]), äußert Bedenken über Actars Flucht aus Nantes und vertritt die Anſicht, derſelbe habe ſeine Pflicht als Biſchof verletzt. Gleichwie der Mann, ſagt er, keine Gewalt hat über ſeinen Leib, ſondern die Frau, ſolange ſie, wenn auch krank, am Leben iſt, ebenſo hat der Biſchof keine Gewalt, ſeine Kirche, auch wenn ſie verwüſtet und ihrer Güter beraubt iſt, zu verlaſſen und in eine andere einzudringen, ſo lange bei der erſtern, wie der hl. Auguſtin lehrt, Gläubige vorhanden ſind, welchen er die himmliſche Nahrung, ohne die ſie nicht leben können, reichen ſoll. Nicht einmal die äußerſte Armuth und gänzliche Mittelloſigkeit darf ihn veranlaſſen, von ſeiner Stelle zu weichen, er kann ja mit ſeiner Hände Arbeit oder den Gaben der Diöceſanen oder mit den Zuſchüſſen ſeines Clerus das Leben friſten und den Pflichten des biſchöflichen Amtes fernerhin Genüge leiſten [3]).

Wenn des Herzogs Raubzug, wie bei derartigen Unternehmungen zu geſchehen pflegt, ohne Unterſchied allen chriſtlichen Gemeinden und allen Mitgliedern derſelben gegolten hat, die Gefahr alſo eine gemeinſame war [4]), ſo muß der dem ehemaligen Biſchof von Nantes

1) Die Beſtätigungsurkunde bei Hard. V. p. 722.

2) Hincmari, archiepiscop. Remens. Opp. ed. Sirmond, II. p. 749.

3) Hincmar. l. c. p. 757. 759.

4) Die im J. 849 zu Paris verſammelten Biſchöfe ſchildern in einem an Nomenoius gerichteten Schreiben die von ihm an allen Ständen verübten Gräuelthaten mit den lebhafteſten Farben.

gemachte Vorwurf als ein durchaus gerechtfertigter anerkannt werden und die Bemerkungen Hincmars liefern, auch wenn er ſich nicht ſo ausdrücklich auf Auguſtin berufen hätte, den Beweis, daß die damalige Kirche des Frankenreiches die Anſchauungen der alten Väter ſehr wohl gekannt habe. Freilich will Actars Geſtalt, wie ſie hier erſcheint, nicht recht zu der Thatſache paſſen, daß derſelbe bis zu ſeinem Lebensende der ungetheilten Zuneigung und Fürſorge ſowohl der Concilien als auch der Päpſte ſich erfreute. Ob dieſe ihre Sympathien einem Manne, der ſeine bedrängte Diöceſe mitten in der Kriegsnoth ohne Weiteres im Stiche ließ, in ſo hervorragender Weiſe zugewendet hätten, iſt doch fraglich und wenn ſchon das Mahnſchreiben der Pariſer Synode es dem Herzog zum Vorwurf machte, daß er die rechtmäßigen Biſchöfe mit Gewalt aus ihren Sitzen vertreibe [1]), ſo liegt die Vermuthung nahe, Hincmar ſei über die wahre Sachlage nicht gehörig unterrichtet [2]) und

»Dominus quidem Deus occulto, justo tamen judicio permisit esse te rectorem gentis tuae. In quo tamen regimine qualem te exhibueris, testis est conscientia tua et afflictiones nobilium et ignobilium, divitum et pauperum, viduarum et orphanorum, quos damnabili cupiditate et horribili crudelitate vexasti etc.« Hard. V. p. 19 sq.

1) Conc. Paris. ann. 849. Synodica ad Nomenoium ducem: ». . episcopi legitimi sedibus propriis expulsi et, ut mitius loquamur, quia dicere nolumus fures et latrones, mercenarii introducti.« Hard. l. c.

2) Auch iſt die Möglichkeit nicht ausgeſchloſſen, daß die herbe Critik in einer perſönlichen Animoſität gegen den neuen Metropoliten von Tours ihren Grund hatte. Derlei Gemüthsſtimmungen waren bei Hincmar gerade nicht ſelten — z. B. gegen Rothadius von Soiſſons. Vgl. Nicolaus I, Epist. XXIX ad Hincmarum.

Actar von den anrückenden Bretonen perſönlich bedroht geweſen. Von der rückſichtsloſen und turbulenten Art, in welcher Romenoius gegen Biſchöfe, die ihm unbequem waren, vorzugehen pflegte, bietet die Afterſynode von Redon (848) ein lehrreiches Beiſpiel. Auf derſelben gelang es ihm, die Depoſition von vier Biſchöfen, welche Carl dem Kahlen ergeben waren, dadurch herbeizuführen, daß er ſie der Simonie bezichtigte und ihnen den Tod androhte, falls ſie die Anſchuldigung in Abrede ziehen würden. Den Charakter des Mannes kennend und überzeugt, die Drohung werde unfehlbar zur Ausführung gebracht, gaben ſie die falſche Anklage zu, wurden abgeſetzt und flohen zu Carl, der Herzog aber vergab die vacanten Stühle an Leute der eigenen Partei [1]). Wenn Romenoius mit den Biſchöfen alſo verfuhr und ſeine blutige Gewaltthätigkeit allgemein bekannt war, konnte dann bei dem räuberiſchen Einfall deſſelben nicht auch Actar ſein Leben für bedroht halten und mit Recht die Flucht ergreifen?

Indeſſen gab ein anderes, politiſch ſehr wichtiges Ereigniß dem Erzbiſchof von Rheims dringenden Anlaß, in eigener Sache über die Reſidenzpflicht und deren Umfang ſich auszuſprechen. Während Carl der Kahle mit einem Heere in Italien abweſend war, fiel (875) ſein Bruder, Ludwig der Deutſche, um ihn zur Rückkehr zu zwingen, verheerend in Frankreich ein. Voll Schrecken wandten ſich die Biſchöfe der Provinz an ihren Metropoliten mit der Bitte, er möge ihnen über das zu be-

Conc. Roman. ann. 865: Ep. Nicolai ad Carolum Calvum. Hard. V. p. 249. 585.

1) Hefele, Conc.-Geſch. IV., S. 154.

obachtende Verhalten die nöthigen Weiſungen zugehen laſſen. Dem Verlangen alsbald entſprechend, antwortete Hincmar in einem umfangreichen Schreiben [1]). Gegenwärtig, ſagt er, ſei der Episcopat zwiſchen die beiden königlichen Brüder wie zwiſchen Hammer und Ambos geſtellt [2]). Schließen ſie ſich an Ludwig den Deutſchen an, ſo werde Carl, wenn er aus Italien zurückkomme, ſie der Treuloſigkeit anklagen und zur Strafe ziehen; ergreifen ſie aber, um von Ludwig ſich fernzuhalten, die Flucht, ſo verletzen ſie die Pflichten ihres biſchöflichen Amtes, denn befinden ſich die Heerden in Noth und Bedrängniß, ſo ſei es den Hirten unter keinen Umſtänden erlaubt, ſie zu verlaſſen. Ausführlich ſucht Hincmar dieſen Satz zu beweiſen durch Berufung auf die Schrift und auf die Väter, namentlich Ambroſius, Auguſtinus und Leo I., aus deren Schriften — bei Auguſtin aus dem Briefe an Honoratus — zahlreiche Stellen beigebracht werden. Neben anderen heimiſchen Biſchöfen wie Anianus von Orleans und Lupus von Troyes ſeien es beſonders zwei ſeiner eigenen Amtsvorgänger, die ihnen ein leuchtendes Beiſpiel geben. Nicaſius habe zur Zeit der vandaliſchen Verfolgung ſeine Biſchofsſtadt nicht verlaſſen, ſondern zwiſchen den Wänden ſeiner Kirche den Martyrtod erduldet [3]) und Remigius ſei, als die heid-

---

1) Hincmarus episcopus ac plebis Dei famulus dilectis fratribus et venerabilibus episcopis Remorum dioeceseos. Opp. II. p. 157 sqq.

2) L. c. § 8: »Inter duos reges carne fratres, de hoc regno in quo degimus satagentes, velut inter malleum et incudem episcopi sumus.«

3) L. c. § 17: »Sic fecit sanctus Nicasius Remorum episcopus, qui tempore Vandalorum in persecutione generali

niſchen Franken in ſeine Diöceſe einbrachen, auf ſeiner Stelle geblieben, habe durch ſein Gebet und ſeinen hl. Wandel die Wildheit des Volkes gezähmt und an der Vigilie des Oſterfeſtes den König (Chlodwig) mit dreitauſend ſeiner Stammesgenoſſen zur Gnade der Taufe geführt [1]). Geſtützt auf die Lehre der Väter und angeſichts der ebenerwähnten Vorbilder räth Hincmar ſeinen Amtsgenoſſen, bei ihren Kirchen auszuharren und dem rechtmäßigen König, obwohl er zu mancher gerechten Klage Anlaß gegeben, treu zu bleiben, gegen den heranziehenden Ludwig aber, da bewaffneter Widerſtand unmöglich ſei, eine verſöhnliche Haltung zu beobachten und ihn freundlich aufzunehmen, habe doch auch der heilige Baſilius mit ſeinem Clerus den ankommenden Kaiſer Julian, den Apoſtaten, ehrenvoll aufgenommen und hiedurch den orthodoxen Glauben nicht verletzt, ſondern dem Kaiſer gegeben, was des Kaiſers und Gott, was Gottes iſt [2]).

---

suam non deseruit civitatem et intra parietes ecclesiae martyrio meruit coronari.«

1) L. c.: »Sic sanctus Remigius Remorum episcopus, supervenientibus Francis paganis in Belgicam suae dioeceseos provinciam, ecclesiam suam non deseruit, sed orationibus et sanctis exemplis ferocitatem gentis perdomuit, gentem paganam convertit et tria millia paganorum una cum Rege in vigilia Paschae ad gratiam baptismi perduxit.«

2) L. c. § 37: »Videlicet si supervenerit rex alius in regnum Senioris nostri et non fuerit militaris manus quae ei resistat, s e q u a m u r n o s e p i s c o p i, et in ordinatione ordinis nostri et in conservatione fidei erga Seniorem nostrum, p a t r u m v e s t i g i a; et in receptione et in ceteris munus placationis erga superventurum regem, videlicet in receptione. Legimus enim sanctum Basilium cum clero suo supervenientem

Daß die Stellung, welche Hincmar einnahm und ſeinen Suffraganen einzunehmen anrieth, der Situation völlig angemeſſen war und der hergebrachten Praxis der Kirche entſprach, kann Niemanden entgehen. Das Heer, mit welchem Ludwig heranzog, beſtand nicht aus der regelmäßigen Kriegsmannſchaft, ſondern aus „zuſammengerafftem Geſindel“ [1]), welches auf Raub und Mord ausging [2]). Der Episcopat, welcher von dieſem Stand der Sache gewiß genau unterrichtet war, mußte im anrückenden Feinde eine gemeinſame, Volk und Clerus gleichmäßig bedrohende Gefahr erblicken und durfte deßhalb ſeinen Poſten nicht verlaſſen. Wäre dagegen der feindliche Einfall ausſchließlich oder doch vorzugsweiſe gegen die Biſchöfe gerichtet und ihr Leben gefährdet geweſen, ſo hätten ſie ſich unbedenklich flüchten dürfen, denn auch in dieſem Punkte ſtimmten die Anſichten der damaligen Zeit mit der ofterwähnten Disciplin der alten Kirche genau überein. Das Schreiben, in welchem Papſt Johann VIII. die deutſchen Biſchöfe aufs Schärfſte

etiam Julianum Apostatam honorabiliter recepisse et non ob id ab orthodoxae fidei regula deviasse, sed quae sunt Caesaris Caesari et Deo quae sunt Dei reddidisse.«

1) Gfrörer, Geſchichte der oſt- und weſtfränkiſchen Carolinger, II. S. 120.

2) Dieß zeigten die ſpäteren Ereigniſſe. In ſeiner Bittſchrift an den Kaiſer um Hülfe gegen das Heer Ludwigs ſagt Hincmar: ». . calamitates et miserias ecclesiae nostrae ac filiorum nostrorum, quas hoc anno ab Hludovico, filio ejus et complicibus eorum, caedes videlicet et homicidia, adulteria, fornicationes, rapinas, sacrilegia et cetera flagitia, quae nullus enumerare potest, ecclesia nostra perpessa est, vestrae serenitati innotescimus, obsecrantes etc.« Hard. VI. p. 176.

tadelt und mit Vorwürfen überſchüttet, daß ſie ihren Gebieter, König Ludwig, nicht abhielten, in das Gebiet ſeines Bruders einzufallen, enthält unter Anderem auch die Frage, ob ſie durch ihre Pflichtvergeſſenheit etwa einer (perſönlichen) Verfolgung haben vorbeugen wollen und fügt bei, in dieſem Falle hätte ihnen der „Befehl" des Herrn „Wenn ſie euch in der einen Stadt verfolgen, ſo fliehet in eine andere" den richtigen Ausweg gezeigt [1]).

Wie lebendig die alte Tradition ſich im Bewußtſein der mittelalterlichen Kirche erhalten hatte und wie allgemein ihre Grundſätze im practiſchen Rechtsleben beobachtet wurden, zeigt Gratian, welcher in ſeinem Decrete die hieher gehörigen Ausſprüche ſowohl der Schrift als auch der Väter zuſammenſtellte und aus denſelben die zwei nach den bisherigen Erörterungen uns wohlbekannten Sätze ableitete [2]). 1. Wenn die Verfolgung gegen den Hirten allein ſich kehrt und ſpeciell ſeiner Perſon gilt, ſo iſt ihm nach der Lehre Auguſtins, vorausgeſetzt, daß Andere für das Wohl der Gemeinde Sorge tragen, zu fliehen geſtattet, wie ja auch Chriſtus vor Herodes nach Aegypten floh, vor den Juden, die Steine gegen ihn erhoben, ſich verbarg und aus dem Tempel hinausging, er fliehe wie Paulus, der in einem Korbe von den Brüdern an der Mauer herabgelaſſen wurde; hier gilt das Wort des Herrn: Wenn ſie euch

1) Joannes VIII, Ep. CXXXVI ad episcopos in regno Ludovici regis Bajoariae constitutos: »Aut persecutionem quamlibet praecavistis. Sed a Domino jussum est ita: Cum vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.« Hard. VI. p. 108.

2) Ad c. 48. C. VII. q. 1.

in der einen Stadt verfolgen, ſo fliehet in eine andere [1]). 2. Richtet ſich aber die Verfolgung gegen den Hirten und die Heerde, wird der Glaube bekämpft und iſt das Wohl der ganzen Gemeinde in Gefahr, dann darf von Flucht keine Rede ſein, die Hirten haben vielmehr, wie der Prophet ſagt [2]), Widerſtand zu leiſten, ſich am Tage des Kampfes für das Haus des Herrn wie eine Mauer entgegenzuſetzen und das Leben für ihre Schafe hinzugeben, um diejenigen, welche ſie durch das Wort ihrer Lehre (im Glauben) nicht mehr länger zu erhalten vermögen, durch das Beiſpiel ihres Opfertodes (zur Standhaftigkeit) anzufeuern [3]); wer ohne in perſönlicher Gefahr zu ſein und ohne daß durch Andere für ſeine Gemeinde geſorgt iſt, fliehen wollte, dem würde das Wort gelten: Der Miethling aber und der nicht Hirte iſt, dem die Schafe nicht eigen ſind, ſieht den Wolf kommen und verläßt die Heerde und flieht [4]).

1) L. c.: »Quum vero (praelatus) specialiter quaeritur, fugiat exemplo Christi, qui a facie Herodis fugit in Aegyptum; fugiat exemplo Pauli, qui a fratribus per murum submissus est in sporta. Unde Augustinus ait: Fugiat minister Christi, sicut ipse Christus in Aegyptum fugit; fugiat et qui specialiter quaeritur, dum per alios firma est ecclesiae salus. Hinc etiam ait Dominus discipulis: Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam. Hinc etiam idem abscondit se et exivit de templo, quando Judaei lapides tulerunt, ut jacerent in eum.«

2) Ezech. XIII. 5.

3) L. c.: »Quum vero non praelatorum tantum, sed totius ecclesiae salus quaeritur, fides impugnatur, necesse est, ut ex adverso ascendant et in die belli se ipsos murum opponant pro domo Domini et animas suas ponant pro ovibus suis, ut exemplo suae passionis accendant quos sermone doctrinae diutius confirmare non valent.«

4) L. c. init.: »Hoc (Gregorii dictum c. 48 cit.) tunc ser-

Unter ausdrücklicher Berufung auf Auguſtins Brief an Honoratus trägt Thomas von Aquin ganz dieſelbe Lehre vor [1]) und hält die Unterſcheidung von perſönlicher und gemeinſamer Verfolgung aufrecht [2]). Daneben ſucht er die Frage: »Utrum liceat episcopo propter aliquam persecutionem corporalem deserere gregem sibi commissum« auch ſeinerſeits zu löſen und ſtellt die beiden Ausſprüche Chriſti bei Joh. X. 12 und Matth. X. 23 ſich gegenüber. Sie ſcheinen, ſagt er, einen Widerſpruch zu enthalten, das Wort: „Der Miethling aber ſieht den Wolf kommen, verläßt die Schafe und flieht" verbietet die Flucht und in der anderen Stelle: „Wenn ſie euch in der einen Stadt verfolgen, ſo fliehet in eine andere" befiehlt der Herr die Flucht zu ergreifen. Indeſſen iſt der Widerſpruch nur ein ſcheinbarer. Bei jeder Pflicht oder Obliegenheit kommt es in erſter Linie auf den Zweck oder das Ziel derſelben an. Nun verpflichten ſich die Biſchöfe zur Ausübung ihres Hirtenamtes wegen des Seelenheiles der Unter-

---

vandum intelligitur, quando inter subditos aliqui inveniuntur, quibus praelatorum vita proficiat, quando nec specialiter praelatus quaeritur, nec per alios tuta esse potest ecclesiae salus, ne, si deserere incipiat quibus prodesse potest, dicatur de eo: Mercenarius autem etc.«

1) Summa theologica, Secunda secundae Quaest. CLXXXV, art. 5.

2) Er hebt aus Auguſtins Epist. CCXXVIII, § 2, die Stelle hervor: »Fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quisquam specialiter a persecutoribus quaeritur, ut ab aliis, qui non ita quaeruntur, non deseratur ecclesia. Cum autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent.«

gebenen. Wo alſo das letztere die perſönliche Anweſenheit des Hirten erfordert, darf der Biſchof ſeine Gemeinde nicht verlaſſen weder wegen eines zeitlichen Vortheils noch wegen einer ſeiner Perſon drohenden Gefahr; der gute Hirte muß für ſeine Schafe das Leben einſetzen und wer unter ſolchen Umſtänden flieht, iſt der Miethling, von welchem das Evangelium redet. Wenn aber für das Seelenheil der Untergebenen in Abweſenheit des Hirten durch einen Stellvertreter ausreichend geſorgt iſt, ſo kann jener ſowohl wegen irgend eines Vortheils der Kirche als auch bei perſönlicher Gefahr die Heerde verlaſſen, hier iſt der Fliehende kein Miethling, der die leibliche Rettung dem Seelenheile der Mitmenſchen voranſtellt, vielmehr kommt, wo eigene Gefahr die Flucht veranlaßt, jenes Wort zur Anwendung: Wenn ſie euch in der einen Stadt verfolgen, ſo fliehet in eine andere.

Bei dem ungewöhnlichen Anſehen, zu welchem Gratians Decret und die Summa des Aquinaten alsbald gelangten und bei dem bahnbrechenden Einfluſſe, welchen dieſe außerordentlichen Werke je in ihren Gebieten auf Wiſſenſchaft und Praxis ausübten, kann die Erſcheinung nicht befremden, daß die in denſelben niedergelegten Anſchauungen faſt unverändert auf die folgenden Jahrhunderte ſich vererbten und als Gemeingut der Geſammtkirche bis auf die Gegenwart überliefert wurden. Wir beſchränken uns darauf, aus der großen Anzahl von Autoren einige wenige namhaft zu machen.

In ſeinem Commentar über die vier Evangelien bemerkt Maldonat († 1583) zu Joh. X. 12, dieſe Stelle bilde die Grundlage der Erörterungen, welche ſchon früher und auch jetzt noch von bedeutenden Theo-

logen über die Frage gepflogen werden, ob dem Hirten erlaubt ſei, bei einer Verfolgung oder ſonſtigen Gefahr ſeine Heerde zu verlaſſen. Er entſcheidet ſich dahin, daß ihm dieß, ohne einen Stellvertreter zurückzulaſſen, niemals geſtattet ſei, auch nicht bei einer perſönlichen Verfolgung, außer etwa auf ganz kurze Zeit, während welcher ſeine Pflegempfohlenen vorausſichtlich keinerlei Nachtheil erleiden werden. Sei aber für die Bedürfniſſe der letztern anderweitig ausreichend geſorgt und die Nachſtellung ausſchließlich gegen die Perſon des Hirten gerichtet, ſo ſtehe der Flucht kein Hinderniß entgegen; gelte umgekehrt die Gefahr nur der Heerde oder gleichmäßig beiden Theilen, ſo könne von Fliehen keine Rede ſein [1]). Für das 17. Jahrhundert bezeugt Fagnani, daß die Lehre des hl. Thomas allgemein recipirt und daß es die übereinſtimmende Anſicht der Canoniſten ſei, Biſchöfe und Cleriker dürfen nicht nur nicht fliehen, ſondern haben ihr Leben zu opfern, wenn die Verfolgung nicht speciell gegen ſie allein, ſondern zugleich gegen die Gemeinde ſich richte [2]). Für die Statthaftigkeit der Flucht in perſönlichen und ihre abſolute Unzuläſſigkeit in gemeinſamen Gefahren erbringt Thomaſſin, Fagnani's jüngerer Zeitgenoſſe, mit gewohnter Gelehrſamkeit die hiſtoriſchen Beweiſe [3]), welche auch wir im Bisherigen dankbar be-

---

1) »Cum autem solus quaeritur pastor et prospectum aliunde ovibus est, licere illi fugere. Cum aut ovium tantum aut ipsi commune cum ovibus periculum est, non licere.«

2) Comment. ad c. 8 X de clericis non resident. 3. 4. n. 87. Cfr. Reiffenstuel, Jus can. L. III. tit. IV. n. 44. 45. 105.

3) Vetus et nova eccles. disciplina, P. II. L. III. c. 66—70.

nützten und des Weiteren noch benützen werden. Van Espen und J. H. Böhmer, deren ausgezeichnete Leiſtungen dem 18. Jahrhundert angehören, vertreten — jener im engſten Anſchluß an Auguſtinus, dieſer unter Berufung auf Thomaſſin — dieſelben Grundſätze und bezeichnen ſie als die allgemein anerkannte Lehre der Kirche [1]). Das Gleiche gilt von Peter Ballerini, der neben zahlreichen anderen Werken auch eine neue, mit gelehrten Anmerkungen verſehene Ausgabe der Summa theologica des hl. Antoninus (Verona, 1740 f.) beſorgte. Sein Autor handelt P. I. tit. V. c. 1 von der Pflicht des Menſchen, für Erhaltung ſeines Lebens zu ſorgen, und führt aus, dieß dürfe nicht durch abergläubiſche Mittel geſchehen, ſondern nur auf natürlichem Wege durch Arzneien, durch Wohnen an geſunden oder Wegziehen von ſolchen Orten, die von einer anſteckenden Krankheit inficirt ſeien. Hiezu habe Jeder das Recht, denn es beſtehe kein Verbot, ausgenommen den Curatbeneficiaten, der auch während der Peſt ſeine Gemeinde nicht verlaſſen dürfe. In einer Anmerkung ſetzt Ballerini auseinander, warum eine anſteckende Krankheit für die Inhaber von Seelſorgspfründen kein Grund ſein könne, die Flucht zu ergreifen und verweist auf den mehrerwähnten Brief Auguſtins, den Inhalt deſſelben in die Worte zuſammenfaſſend: »Sanctus doctor universim statuit, pastoribus illicitum eo in periculo a suis gregibus recedere, idoneis licet vicariis relictis; tum vero eum solum casum fugae approbat ac supplendi per alios, cum periculum proprium solius

---

1) Van Espen, Jus eccles. P. I. tit. XVI. c. 6. n. 14. J. H. Boehmer, Jus eccles. Protestant. L. III. tit. IV. n. 29.

pastoris est, uti quum pastor ipse per se ad necem quaeritur, non autem quum periculum commune est pastoris et ovium« [1]). Indem Benedict XIV, der größte aller Canoniſten, wie Richter ihn nennt [2]), dieſer präciſen Zuſammenfaſſung der Gedanken Auguſtins unbedingt zuſtimmt und ſie als Lehre der Kirche anerkennt [3]), unterſtellt er den Gegenſtand in einem andern ſeiner Werke einer ausführlichen Erörterung, welche auf die Thatſachen der Geſchichte und die Ergebniſſe der Wiſſenſchaft ſich ſtützend, im Weſentlichen mit dem gleichen Reſultate abſchließt [4]). Daß endlich auch noch in unſerem Jahrhundert die uralte Tradition fortlebe, beweist ſowohl die Wiſſenſchaft [5]), als auch die Geſetzgebung. Wenn z. B. die Provinzialſynode von Auch [6]) im J. 1851 über die Reſidenzpflicht der Pfarrer ſagt: »Cum in majori gregis periculo magis necessaria sit pastoris praesentia, meminerint parochi sibi non licere commissas oves deserere, neque ob aëris intemperiem, neque ob grassantem morbum, neque ob persecutionem

---

1) Summa theologica, Veron. 1740. T. I. p. 357.

2) Richter=Dove, Lehrbuch des Kirchenrechts. Achte Auflage, S. 258.

3) De synodo dioeces. L. XIII. c. 19. n. 2.

4) De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, L. III. c. 16. n. 14 sqq.

5) Phillips, Kirchenrecht, Bd. VII. S. 381 f. und Lehrbuch des K.=R. Dritte Auflage, S. 161. Seitz, Recht des Pfarramtes, II. 2. S. 14 ff. Permaneder, Handbuch des Kirchenrechts, Vierte Auflage, S. 451. 1. Vering, Lehrbuch des K.=R. S. 495. Hinſchius, Syſtem des kath. Kirchenrechts, III. 1. S. 227.

6) Hauptſtadt des franzöſiſchen Departements Gers in der Gascogne, Sitz eines Erzbiſchofs.

sibi populoque communem et tunc praesertim urgere praeceptum Domini: Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis« [1]), ſo hat das Verbot, ſoweit es ſich auf feindliche Verfolgungen bezieht, offenbar die Unterſcheidung von perſönlicher und gemeinſamer Gefahr zu ſeiner Vorausſetzung.

Wir haben bereits oben erwähnt, daß Auguſtin die Frage, ob von Chriſtus bei Matth. X. 23 die Flucht in perſönlichen Verfolgungen bloß erlaubt oder förmlich befohlen, als bloße Einräumung zugeſtanden oder als Pflicht auferlegt worden ſei, im Gegenſatz zu Cyprian und Athanaſius weder in dem einen noch in dem andern Sinne beantwortet, ſondern, obwohl er perſönlich zur Annahme einer bloßen Erlaubniß hinneigte, unentſchieden gelaſſen habe. Die ſpätern Zeiten kehrten wieder zur urſprünglichen Auffaſſung zurück, es liege hier ein *Befehl* Chriſti und eine *Pflicht* ſeiner Diener vor. Papſt *Johann* VIII ſagt in dem Briefe an die deutſchen Biſchöfe [2]): »A Domino *jussum est* ita: Cum vos persecuti fuerint in una civitate etc.« und noch der hl. *Thomas* [3]) führt die Stelle mit den Worten an: »*mandavit* Dominus.« Aber allmählig fingen die Theologen an, die Fälle, in welchen die Flucht als Pflicht geboten, von denjenigen, in welchen ſie bloß erlaubt ſei, zu *unterſcheiden*. Der Erſte, der es in einläßlicher Weiſe that, war unſeres Wiſſens *Maldonat*. In ſeinem Commentar zu Matth. X. 23 führt

1) Conc. *Auscitan.* ann. 1851. Tit. IV. c. 4. n. 160. Collect. *Lacens.* IV. p. 1202.

2) *Hard.* VI. p. 108.

3) *Summa theologica*, l. c.

er aus, die hier von Chriſtus gegebene Weiſung ſei für die Apoſtel ein Befehl geweſen, der Herr habe gewollt, daß ſie ſich nicht ſchon bei dem erſten Zuſammentreffen mit den Feinden voreilig in den Tod ſtürzen, ſondern für die künftige Ausbreitung des Evangeliums ihr Leben erhalten. Und ein ausdrücklicher Befehl liege in jenen Worten nicht bloß für die Apoſtel, ſondern auch für ihre Nachfolger und bis auf die Gegenwart für Alle, welche der Glaubensverbreitung ihre Dienſte widmen. Für das Evangelium habe zwar Jeder ſein Leben hinzugeben, aber wenn das Intereſſe deſſelben die Flucht gebiete, ſo habe man ohne Weiteres zu fliehen. Hier ſei nicht die Furcht, ſondern das Pflichtgefühl die Quelle der Flucht und Bleiben wäre kein Zeichen von Mannesmuth, ſondern von Starrſinn. In derlei Lagen müſſen die Ehre Gottes und der Nutzen der Kirche die Richtſchnur unſeres Handelns ſein: wo beide oder doch eines von beiden die Flucht erfordern, ſei Nichtfliehen eine Sünde. In allen anderen Fällen haben wir keine Pflicht, ſondern nur das Recht oder die Erlaubniß, uns zurückzuziehen und dieſe Fälle zähle Auguſtinus auf. Der Prieſter dürfe fliehen, wenn von den Feinden ſein Leben ſpeciell bedroht und für die geiſtigen Bedürfniſſe des Volkes anderweitig geſorgt ſei, ſodann wenn die Gemeinde ſelbſt die Flucht ergriffen und ſich zerſtreut habe, endlich wenn er mehr durch die Flucht als durch ſeine Anweſenheit nütze. Von dieſen Ausnahmsfällen abgeſehen, ſei Fliehen nicht nur nicht erlaubt, ſondern Bleiben, Ausharren und das Leben einſetzen unbedingte Pflicht und wer ſie nicht erfülle, verdiene den Namen eines Miethlings. Benedict XIV adoptirt dieſe Ausführungen

(»aurea sunt verba Maldonati«) vollſtändig und fügt bei, auch die Congregatio s. Rituum und die drei Theologen, welche über das Martyrium des Ignatius d'Azevedo ihre Gutachten abgaben, ſeien denſelben beigetreten [1]), ſo daß die Annahme, ſie ſeien von der Kirche allgemein recipirt, kaum einem Zweifel unterliegen dürfte.

Dieß ſind die Grundſätze über die Reſidenzpflicht der Biſchöfe und Curatpfründner bei den Verfolgungen, die von auswärts kommen (persecutio extrinseca). Gilt der feindliche Angriff der Perſon und handelt es ſich um die Ausbreitung des Glaubens, die Ehre Gottes oder den Nutzen der Kirche, ſo muß der Bedrohte ſich flüchten und ſein Leben für die Zukunft erhalten; gilt die Gefahr der Perſon, aber ohne mit dieſen höchſten Intereſſen in Zuſammenhang zu ſtehen, ſo kann der von ihr Betroffene, wenn für die Gemeinde durch Andere ausreichend geſorgt iſt, ſeine Stelle verlaſſen und den Anſchlägen der Widerſacher durch Flucht ſich entziehen; iſt endlich die Verfolgung gegen ihn und das Volk gleichmäßig gerichtet, ſo hat er auf ſeinem Poſten auszuharren, das Schickſal der Gemeinde zu theilen und, wenn nöthig, durch Aufopferung ſeines Lebens ſeine Hirtentreue zu bethätigen.

Von den durch auswärtige Feinde bereiteten Nachſtellungen unterſcheiden die Canoniſten [2]) eine persecutio intrinseca, welche von den eigenen Untergebenen ausgeht. Dieſelbe beſteht entweder in Entfremdung, Abneigung, Widerſpenſtigkeit, obſtinatem Starrſinn, die jede paſtorelle Wirkſamkeit fernerhin unmöglich

1) De servorum Dei beatificatione, l. c. n. 19.

2) Bei Fagnani, Comment. ad c. 11 X de renunc. l. 9. n. 3.

machen — oder in thatſächlichem Widerſtand, offener Auflehnung, Streitigkeiten, Feindſchaften, die ſich bisweilen ſelbſt zu Thätlichkeiten und Lebensnachſtellungen ſteigern.

In den Fällen der erſteren Art, welche ſich vorherrſchend als paſſiver Widerſtand characteriſiren, war den Clerikern ſtets die freiwillige Reſignation geſtattet — ſie konnten ihre übelgeſinnten Gemeinden verlaſſen, um in ſelbſtgewählter Abgeſchiedenheit für ſich allein zu leben oder, wie Paulus gethan [1]), anderswo ein ergiebigeres Feld der Thätigkeit aufzuſuchen.

Auf den biſchöflichen Stuhl von Conſtantinopel, den ſeit vierzig Jahren die Arianer innegehabt hatten, wurde von der zweiten allgemeinen Synode im J. 381 nach dem Wunſche des Kaiſers der bisherige Bisthumsadminiſtrator, Gregor von Nazianz, trotz ſeines Widerſtrebens erhoben. Aber bald machte der neue Oberhirte die Wahrnehmung, daß er in der Gemeinde, wie ſchon früher die Wahl und heimliche Conſecration ſeines falſchen Freundes, des Intriganten Maximus, gezeigt hatte, eine bedeutende Partei gegen ſich habe, daß er als Ausländer ſcheel angeſehen ſei, daß Klagen über angebliche Mißerfolge laut geworden, kurz daß fernerhin einer gedeihlichen Wirkſamkeit der Boden fehle. Dieſe trüben Ausſichten, verbunden mit unangenehmen Vorkommniſſen auf der Synode ſelbſt, das Beſtreben, den geſtörten Frieden wiederherzuſtellen und die Sehnſucht nach ſtiller Zurückgezogenheit veranlaßten ihn, ſeinen längſt gefaßten Entſchluß zur Ausführung zu bringen. Er trat vor die Ver-

1) c. ult. C. VII. q. 1 (Gregorius M.).

ſammlung, erklärte in einer herrlichen Rede ſeinen Verzicht auf das Bisthum und zog ſich nach einem väterlichen Landgut bei Nazianz in's Privatleben zurück. Seine Bitte, ihm einen würdigen Nachfolger zu beſtellen, ging in Erfüllung, indem der bisherige Prätor Nectarius auf den verwaisten Biſchofsſtuhl berufen wurde [1]).

Den gleichen Schritt hatte ſchon früher der heilige Meletius gethan. Derſelbe war Biſchof von Sebaſte in Armenien, legte aber, da er die Widerſpenſtigkeit ſeiner Gemeinde weder zu zügeln noch zu ertragen vermochte, ſein Amt nieder und verließ die Stadt, um anderswo (zu Berrhöa in Syrien) als Privatmann zu leben [2]). Im J. 361 von einem Concil zum Patriarchen von Antiochien gewählt, wohnte er der zweiten allgemeinen Synode zu Conſtantinopel an und führte auf ihr bis zu ſeinem daſelbſt erfolgten Tode den Vorſitz [3]).

Ein Jahrhundert ſpäter finden wir ein ähnliches Vorkommniß in Antiochien ſelbſt. Der Mönch Petrus Fullo, einer der Hauptführer der Monophyſiten, gründete hier in Gemeinſchaft mit den Apollinariſten und unterſtützt von dem Patricius Zeno, des Kaiſers Leo Schwiegerſohn, eine mächtige Partei, zog einen großen Theil des Clerus und Volkes auf ſeine Seite und die Folge dieſes

1) Theodoret. H. E. L. V. c. 8. Socrates, L. V. c. 7. Sozomenus, L. VII. c. 7. 8. Seine Rede findet ſich als Oratio XLII in Opp. ed. Benedict. T. I. p. 748 sqq. und bei Mansi, Conc. collect. T. III. p. 529 sqq.

2) Theodoret. L. II. c. 31: »*Μελέτιος ὁ θεσπέσιος πόλιν τινὰ τῆς Ἀρμενίας ἰθύνων, εἶτα τῶν ἀρχομένων τὸ δυσήνιον δυσχεράνας, ἡσυχίαν ἦγεν ἑτέρωθι διατρίβων.*«

3) Hefele, Conc.-Geſch. I. S. 726 f. II. S. 5. 7.

Digitized by Google

Treibens war Verwirrung und Aufruhr (»ταραχαὶ καὶ στάσεις«). Da erklärte der orthodoxe Patriarch Martyrius vor verſammelter Gemeinde: »κλήρῳ ἀνυποτάκτῳ καὶ λαῷ ἀπειθεῖ καὶ ἐκκλησίᾳ ἐῤῥυπωμένῃ ἀποτάττομαι, φυλάττων ἐμαυτῷ τὸ τῆς ἱερωσύνης ἀξίωμα«, dem trotzigen Clerus, dem ungehorſamen Volke und dieſer Kirche, die entheiligt worden, kündige ich meinen Rücktritt an und behalte mir bloß die Würde eines Prieſters vor [1]).

Gleichfalls ein Patriarch von Antiochien, Paulus, hatte durch Einmiſchung in fremde Angelegenheiten die Abneigung und den Haß von Clerus und Volk in einer Weiſe auf ſich geladen, daß er ſeine Amtsführung nicht mehr fortſetzen zu können glaubte und ſich deßhalb an Juſtin I mit der Bitte wandte, ihm die Niederlegung des Amtes zu geſtatten (»recusatorios libellos obtulit, ut liceret ei secedere a suscepto episcopatus officio«). Der Kaiſer von der Anſicht geleitet, daß allerdings unter den obwaltenden Zerwürfniſſen das fernere Wirken des Mannes erfolglos ſein werde, entſprach dem Geſuche (»Quoniam cordi nobis et est et fuit, ut semper civitatum antistites in amore sint omnium communi etc.«) und beeilte ſich, den Papſt Hormisdas von der erfolgten Abdankung in Kenntniß zu ſetzen (»praesentem epistolam duximus dirigendam, ut vobis aperiatur etc.«) [2]).

Wenige Decennien nach dieſem Vorfall wird eine verwandte Begebenheit aus Galatien berichtet. Nach

---

1) Theodor. Lector, H. E. L. I. (ed. Vales. p. 555.

2) Epist. Justini imperatoris ad Hormisdam papam. Thiel, Epist. Roman. Pontificum, p. 983.

dem Tode des Biſchofs Timotheus von Anaſtaſiopolis wandten ſich die dortigen Cleriker und Bürger an den Metropoliten Paulus von Ancyra und ſtellten die Bitte, ihnen den in den weiteſten Kreiſen wegen der Heiligkeit ſeines Lebens und als Wunderthäter hochverehrten Abt Theodorus zum Oberhirten zu beſtellen. Erfreut über dieſen Entſchluß, trug ihnen Paulus auf, den Mann ihrer Wahl herbeizubringen. Die Bittſteller begaben ſich in's Kloſter und drangen in den Abt, ihrem Wunſche zu willfahren. Da er ſich weigerte, brachten ſie ihn mit Gewalt nach Ancyra. Vom Metropoliten zum Biſchof geweiht, reiste er nach dem Orte ſeiner Beſtimmung und verwaltete das neue Amt, Allen mit ſeinem heiligen Beiſpiele voranleuchtend, mit dem glücklichſten Erfolg. Aber bald ſtieß er bei Clerus und Volk auf Widerſtand, die moraliſche Verſunkenheit der Einwohner lehnte ſich gegen ſeine Anordnungen auf, das ſchon lange unter der Aſche glimmende Feuer der Oppoſition trat in den heftigſten Anſchuldigungen offen hervor und der ſich immer verſchärfende Conflict ließ ihn erkennen, daß alle fernere Mühe und Arbeit nutzlos ſein werde. Bei dieſer Lage der Dinge ſetzte er (598) in einer öffentlichen Verſammlung auseinander, ſie haben ihn wider ſeinen Willen auf den biſchöflichen Stuhl erhoben, eine eilfjährige Amtsführung zeige die Unmöglichkeit eines friedlichen Zuſammenlebens, er bitte ſie, einen tauglicheren Biſchof zu wählen und ihm die Rückkehr in's Kloſter zu geſtatten [1]).

1) Georgius presbyter, Vita Theodori archimandritae, c. 69: »Clero et civibus convocatis, hanc habuit orationem. Vos me, Frates, invitum, ut scitis, et abstractum hoc jugum subire coëgistis . . Undecimus jam annus est, ex quo

Der Metropolit, zu welchem Theodorus ſich begab, wollte die Abdankung des trefflichen Suffraganen nicht zugeben und erſt nach lebhaften Erörterungen kamen ſie überein, daß Beide unter Darlegung je ihrer Gründe die Angelegenheit dem Patriarchen Cyriacus von Conſtantinopel vortragen und deſſen Entſcheidung abwarten wollen. Derſelbe erſtattete Bericht an den Kaiſer Mauritius und antwortete mit ſeiner Zuſtimmung, der Metropolit habe dem Wunſche des Theodorus zu entſprechen und ihm, da er an ſeinen Mißerfolgen unſchuldig ſei, die Inſignien der biſchöflichen Würde zu belaſſen. Auf die Nachricht von der erfolgten Wahl eines Nachfolgers kehrte Theodorus voll Freude in ſein Kloſter zurück [1]).

Gehören die aufgeführten Reſignationen ſämmtlich der orientaliſchen Kirche an, ſo ſei geſtattet, zum Abendlande übergehend, noch zwei weitere Beiſpiele, die unſern Gegenſtand berühren, namhaft zu machen.

In einem Schreiben an den Biſchof Amandus von Utrecht (649) bemerkt Papſt Martin I, es ſei ihm gemeldet worden, daß die dortigen Cleriker einen laſterhaften Lebenswandel führen und ihrem Biſchof beharrlichen Widerſtand entgegenſetzen, weßhalb dieſer, an der Beſſerung der traurigen Zuſtände verzweifelnd, den Entſchluß gefaßt habe, ſein Amt niederzulegen und den Reſt

ego vos affligo et affligor a vobis. Quam ob rem obsecro vos, ut pastorem vobis paretis, qui et vobis placere et res vestras curare possit. Ego enim posthac episcopus vester non ero, sed ut abjectus monachus ad mansionem revertar meam, ubi in omni mea vita Deo servire constitui.« Surius, De probatis Sanctor. vitis, 22. April.

1) L. c. c. 70.

des Lebens in ſtiller Ruhe und angenehmer Muße hinzubringen [1]). Der Papſt bittet ihn dringend, von ſeinem Vorhaben abzuſtehen und wegen der bittern Erfahrungen, die er gemacht, von dem übernommenen Amte nicht zurückzutreten, ihn auf den Herrn verweiſend, der, um uns vom ewigen Verderben zu retten, alle Leiden und Beſchimpfungen bereitwillig auf ſich genommen und Diejenigen ſelig geprieſen habe, welche ausharren bis an's Ende, ſein Apoſtel aber ſage, Alle, die gottgefällig in Chriſto leben wollen, werden verfolgt werden. Jene verbrecheriſchen Cleriker ſollen aus ihren Stellen entfernt und für die Zukunft verhindert werden, mit befleckten Händen das heilige Opfer darzubringen. Geſtützt auf dieſe Erwägungen, ſo ſchließt der Papſt, wiederhole ich meine Mahnung, daß du im Dienſte Desjenigen, der für uns leiden und ſterben wollte, entſchloſſen ausharreſt, die zeitlichen Mühſale um Chriſti willen auf dich nehmeſt und im Hinblick auf die künftige Vergeltung die Plagen dieſes Lebens geduldig trageſt [2]).

---

1) Epist. ad Amandum episcopum Trajectens: »Suggestum est nobis, eo quod presbyteri seu diaconi aliique sacerdotalis officii post suas ordinationes in lapsu coinquinantur et propterea nimio moerore fraternitatem tuam adstringi velleque pastorale obsequium pro eorum inobedientia deponere et vacationem ab episcopatus laboribus eligere atque otio vitam degere.« Hard. III. p. 945.

2) L. c. »Ideoque iterum hortamur caritatem tuam, exemplo ejus qui pro nobis pati et mori voluit promptos vos in cunctis ejus servitiis permanere. Neque pigeat vos temporales cruciatus pro Christi nomine sustinere, sed emolumenta futurae remunerationis hujus saeculi vexationes tolerare persuadeant.«

Im J. 982 war der hl. Adalbert zum Biſchof von Prag gewählt, im folgenden Jahre von Kaiſer Otto II zu Verona mit Ring und Stab belehnt und durch den Erzbiſchof Willigis von Mainz, ſeinen Metropoliten, conſecrirt worden. Mit unverdroſſenem Eifer und ſelbſtloſer Hingebung arbeitete der junge Oberhirte an der ſittlichen Vervollkommnung ſeiner Heerde, aber bald machte er die Wahrnehmung, daß der Erfolg ſeinen Bemühungen keineswegs entſpreche. Das vor nicht gar langer Zeit in die Kirche eingetretene und noch halbwilde Volk wollte ſich unter die ernſten Anforderungen der neuen Religion nicht beugen: Inceſt, Polygamie, Verkauf chriſtlicher Kriegsgefangener an Juden, Entheiligung der Feier-, Mißachtung der Faſttage — und wie die Laien, vor allen der Adel, den Vorſchriften der Moral Trotz boten, ſo verletzten die Cleriker ganz beſonders die Cölibatsgeſetze [1]). Alle Bitten und Ermahnungen erwieſen ſich als vergeblich. Adalbert erkannte, daß das fernere Verbleiben ſeinen Untergebenen nutzlos und für ihn ſelbſt verderblich ſein werde. Er verließ die Diöceſe und reiste nach Rom, ſein Weggehen zu rechtfertigen. „Die mir zugewieſene Heerde, ſprach er zu Johann XV, will mich nicht hören, mein Wort

1) Bruno archiepiscopus, Vita S. Adalberti, c. 11: »Populus erat durae cervicis; servus libidinum factus, miscebatur cum cognatis et sine lege cum uxoribus multis. Mancipia christiana perfidis et Judaeis vendebant; dies festos confusa religione observant, dies vero jejuniorum, voluptatibus vacantes, omnino non curant. Ipsi clerici palam uxores ducunt, contradicentem episcopum iniquo odio oderunt et qui sub tutela fuerunt, contra ipsum majores terrae excitaverunt.« Pertz, Monumenta German. hist. T. VI. p. 600.

bleibt bei ihnen wirkungslos, ihre Seelen ſind von dämoniſchen Mächten geknechtet, es iſt ein Volk, bei welchem Gewalt für Recht und Sinnenluſt für Geſetz gilt.“ „Mein Sohn, antwortete der Papſt, wenn ſie dir nicht gehorchen wollen, ſo fliehe dein eigenes Verderben. Es lohnt ſich, wenn du bei Andern keine Früchte erzielen kannſt, wenigſtens dich ſelbſt zu retten. Darum erwähle, dieß iſt mein Rath, die Ruhe des beſchaulichen Lebens und den Umgang mit Männern, die in lieblichen Studien ihre Tage hinbringen“ [1]). Dieſen Worten wie einem Winke Gottes folgend, trat Adalbert nach einem kurzen Beſuche auf Monte Caſſino im J. 990 zu Rom in das Kloſter St. Bonifacius und Alexius. Aber ſein Aufenthalt daſelbſt war von kurzer Dauer. Schmerzlich empfand die Diöceſe die Abweſenheit ihres Hirten, der Herzog von Böhmen wandte ſich an den Metropoliten und dieſer ſchickte eine Geſandtſchaft nach Rom, die Rückkehr des Biſchofs zu betreiben. Der Papſt verweigerte anfänglich ſeine Einwilligung, er wollte den trefflichen Mann nicht ziehen laſſen, aber nach mannigfachen Kämpfen der Meinungen entſchied eine Synode: „Wir geben zurück, was ſie mit Recht verlangen, wir geben den entarteten Söhnen ihren Vater zurück. Hören ſie auf ſein Wort, ſo mögen ſie ihn behalten und mit Gottes Gnade hundertfältige Frucht bringen; beharren ſie aber in der althergebrachten Laſterhaftigkeit, ſo ſoll er als der Unſrige ohne Gefahr die Gemeinſchaft der Unverbeſſerlichen für immer meiden“ [2]). Voll Freude

---

1) Joh. Canaparius, Vita S. Adalberti, c. 13. Pertz, l. c. p. 586.

2) L. c. c. 18. Pertz, p. 589.

und Hoffnung kehrte Adalbert nach Prag zurück, wurde mit Jubel aufgenommen, erhielt die ſchönſten Verſprechungen und Alles ſchien gut zu gehen. Aber bald ſtellte ſich das alte Sündenleben wieder ein, das Gelöbniß der Beſſerung war vergeſſen, der Rückfall vollſtändig, des Biſchofs Widerſtand vergeblich, ſeine Stellung unhaltbar [1]). Außer Stande, die immer zunehmende Sittenverderbniß aufzuhalten, trat er nach einem mißlungenen Verſuche, ſich einen Nachfolger zu geben, zum zweiten Male die Reiſe nach Rom an (995), hatte ihm ja doch die Synode für den Fall der Unverbeſſerlichkeit des Volkes die Rückkehr geſtattet. Das Kloſter St. Alexius bereitet ihm den herzlichſten Empfang, der junge Kaiſer Otto III knüpft freundſchaftliche Beziehungen mit ihm an, aber der aus Anlaß der Inthroniſation Gregors V gleichfalls in Rom anweſende Metropolit dringt abermals auf ſeine Rückkehr nach Prag und ein neues Concil fordert ſie unter Androhung des Bannes. Dem Befehle gehorſam und getröſtet durch des Papſtes Ermächtigung, fremden Völkern, wenn die eigenen Diöceſanen wiederum abfallen, das Evangelium predigen zu dürfen [2]), macht er

1) L. c. c. 19: »Sed paulo post cepit eos ignava mollities et neglectis praedicationibus itur in omne nefas. Veterum quippe vitiorum recordationibus praeventi in carnalem partem relabuntur et pereunt labor pastoralis et diligens cura boni patris.«

2) Bruno, Vita, c. 18: »Sive vult sive non vult, vir Dei eat, sedentes episcopi inquiunt; aliter vincula anathematis nectunt! At ille secretum petens ait: Hostis meae quieti invidet, qui vos suo stimulo instigat, ut eo me redire compellatis, ubi animarum fructum non faciam, detrimenta autem mea in anima sumam. Mitiga aerumnam meam, defectui meo pone remedium, tristi abscessui meo da vel solatium

ſich (996) auf die Heimreiſe. Von Polen aus ſchickt er Boten nach Prag mit der Anfrage, ob ſie ihn aufnehmen wollen. Da die Antwort ſchroff ablehnend lautete, begab er ſich (997), eingedenk der päpſtlichen Ermächtigung, nach Preußen und ſtarb als Miſſionär den Tod des Martyrers [1]).

Die voranſtehenden Mittheilungen aus dem Leben des hl. Adalbert zeigen, daß, was bisher als bloße Praxis beſtand und ſtillſchweigend tolerirt war, gegen Ende des 10. Jahrhunderts von zwei Päpſten und einer Synode, alſo von den höchſten kirchlichen Auctoritäten, ausdrücklich anerkannt wurde, nämlich daß ein Biſchof, der wegen Abneigung, Starrſinn, Feindſchaft oder Laſterhaftigkeit der Untergebenen allen Einfluß verloren hat und für die Zukunft ſeine ganze Wirkſamkeit gehemmt ſieht, die Diöceſe verlaſſen, ſich in's Privatleben zurückziehen oder einen andern Wirkungskreis aufſuchen dürfe. Wenn daher das im 13. Jahrhundert entſtandene allgemeine Geſetzbuch der Kirche ſagt [2]): »Propter malitiam plebis cogitur interdum praelatus ab ipsius regimine declinare, quando plebs adeo durae cervicis exsistit et in rebellione sua ita pertinax invenitur, ut proficere nequeat apud ipsam«, ſo enthält die Verfügung, indem ſie für einen ſolchen Fall die »fuga« geſtattet,

---

unum. Si audiunt meae oves quam clamo vocem, vivo et morior cum eis; si non, cum licentia tua, apostolice bone, vadam ad eas quae nesciunt nomen Domini, exteras et incultas gentes. Acquievit libens voluntati hominis Dei papa Gregorius etc.« Pertz, l. c. p. 604.

1) Vgl. Tornwaldt, Das Leben Adalbert's von Prag, Apoſtels der Preußen. Illgen-Niedner, Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie. Jahrg. 1853. S. 167—201.

2) c. 10. § 5 X de renunciat. I. 9.

weiter nichts als die einfache Sanction des bereits geltenden Rechts, wie ſich daſſelbe im Laufe der Zeit herausgebildet hatte. Aber in einem Punkte bietet ſie etwas Neues. Während bisher die Entſcheidung, ob fliehen oder bleiben, dem Ermeſſen des Einzelnen oder ſeiner nächſtſtehenden Vorgeſetzten anheimgegeben war, macht das gemeine Recht die „Flucht" von der Zuſtimmung des Papſtes abhängig [1]).

Als Gregor von Nazianz wegen der Mißhelligkeiten, die zwiſchen ihm und ſeiner Gemeinde entſtanden waren, den Entſchluß gefaßt hatte, ſich zurückzuziehen, theilte er dem eben in ſeiner Biſchofsſtadt verſammelten zweiten allgemeinen Concil ſein Vorhaben mit und bat um völlige Enthebung vom Amte. „Beſtellet mir, ſprach er in der berühmten Abſchiedsrede, einen Nachfolger, welcher der Menge beſſer gefällt, mir aber laſſet den Frieden ländlicher Zurückgezogenheit und die Wohlthat, Gott in Armuth dienen zu können .. Gebet mir den Entlaſſungsſchein (τὸ γράμμα τῆς ἀφέσεως), wie die Kaiſer ihn den Soldaten auszuſtellen pflegen und wenn's euch beliebt, mit einem günſtigen, ehrenvollen Zeugniſſe" [2]). In der ganzen Angelegenheit iſt von einem ſpeciellen Eingreifen des Papſtes nirgends die Rede. Auch Meletius legte als Biſchof von Sebaſte ſein Amt nieder und zog ſich, ohne von irgend Jemanden die Erlaubniß einzuholen, in's Privatleben zurück [3]). Wie gleichfalls ſchon oben bemerkt worden [4]), ſchlug Martyrius von

1) L. c. § 11 in fin. Cfr. c. 5 X de clerico excommunicato ministrant. 5. 27.

2) Bei Mansi, T. III. p. 552 sq.

3) Theodoret. H. E. L. II. c. 31.

4) S. 53.

Antiochien ganz denſelben Weg ein, als er, durch Petrus Fullo bedrängt, vor verſammelter Gemeinde ſeinen Rücktritt erklärte und obwohl er als Patriarch nur den Papſt zum Vorgeſetzten hatte [1]), ſo wird doch nicht berichtet, daß irgendwie die Intervention des hl. Stuhles beanſprucht worden wäre. Sein Nachfolger Paulus wandte ſich, um die nothwendig gewordene Amtsenthebung herbeizuführen, an Juſtin I, und als ſie gewährt war, machte der Kaiſer vom Geſchehenen dem Papſte einfach Mittheilung — ein reiner Act der Höflichkeit, wie aus dem ganzen Tenor des kaiſerlichen Schreibens unzweideutig hervorgeht [2]). Bei der freiwilligen Reſignation des Biſchofs Theodorus von Anaſtaſiopolis war deſſen Metropolit, Paulus von Ancyra, mitthätig, die definitive Entſcheidung gaben der Patriarch von Conſtantinopel und der Kaiſer Mauritius; daß Rom dabei in irgend einer Weiſe betheiligt geweſen wäre, davon iſt in dem betreffenden Berichte [3]) mit keiner Sylbe die Rede.

Der gleichen Unabhängigkeit erfreuten ſich anfänglich auch die Biſchöfe des Abendlandes. Als Amandus von Utrecht wegen der Halsſtarrigkeit ſeines laſterhaften Clerus ſich vorgenommen hatte, den Hirtenſtab niederzulegen, handelte er aus eigener Initiative und hielt nicht für nöthig, ſich an den Papſt zu wenden, dieſer hat vielmehr von unbetheiligter Seite und gleichſam zufällig von dem Entſchluſſe Nachricht erhalten (»Suggestum est

1) Meine Schrift: Die Depoſition und Degradation. S. 516 ff.

2) Thiel, Epp. Roman. Pontiff. p. 983.

3) Vita Theodori archimandrit. c. 70. Surius, 22. April.

nobis etc.«) [1]) und beſchränkte ſich, obwohl mit der beabſichtigten Amtsentſagung nicht einverſtanden, auf bloße Bitten und Gegenvorſtellungen, ohne eine autoritative Entſcheidung zu geben, ja wie wenig Letzteres von den damaligen Päpſten beanſprucht und vom Episkopate ihnen eingeräumt war, zeigt der Umſtand, daß Amandus trotz der Abmahnung ſein Vorhaben doch ausführte [2]). Die freie Selbſtbeſtimmung der reſignirenden Biſchöfe blieb noch lange in allgemeiner Uebung. Adalbert, der den Prager Biſchofsſtuhl verlaſſen wollte, reiste zwar wiederholt nach Rom, aber er that es durchaus freiwillig und nur in der Abſicht, über die Verhältniſſe Bericht zu erſtatten, ſeinen ſelbſtſtändig gefaßten Entſchluß zu rechtfertigen und für die Zukunft den Rath des Papſtes einzuholen [3]). Derſelbe wurde ihm bereitwillig ertheilt, dabei hatte es ſein Bewenden und der Papſt war weit entfernt, die Gültigkeit des freiwilligen Rücktritts von ſeiner Zuſtimmung abhängig zu machen.

Allmählig indeſſen bereitete ſich eine Aenderung vor. Im eilften Jahehundert ſuchten die Einen um die päpſtliche Einwilligung nach, die Andern unterließen es, im zwölften Säculum mehrten ſich derlei Geſuche beträchtlich, unter Alexander III wurden ſie zur allgemeinen

1) Hard. III. p. 945.

2) Pagi, Critica historico-chronolog. ad ann. 649. n. VI.

3) Joh. Canaparius, Vita S. Adalberti, c. 13: »Haec sanctus episcopus aequa lance perpendens et ab imo cordis longa suspiria trahens amplius stare timuit sicque consilio doloris accepto venit Romam et apostolicae sedis pontificem, quid in tanto suo populique discrimine foret acturus, gemebundis questibus inquirit.« Pertz, l. c. p. 586.

Uebung und Innocenz III forderte für alle Reſignationen als Bedingung ihrer Rechtmäßigkeit den päpſtlichen Conſens [1]). Dieſes Reſultat war durch den Gang der geſchichtlichen Entwicklung, die auch auf allen andern Gebieten auf eine ſtrammere Centraliſation der kirchlichen Verwaltung hindrängte, gleichſam von ſelbſt gegeben. Für die Biſchöfe lag der Hauptgrund, bei Niederlegung des Amtes die päpſtliche Genehmigung einzuholen, in der Erwägung, daß alle Anfechtungen, Vorwürfe und Incriminationen, die ſich gegen den gethanen Schritt ſpäter etwa erheben ließen, zum Voraus und wie mit einem Schlage abgeſchnitten ſeien, wenn die höchſte Auctorität ihn zugelaſſen hatte. Von den Päpſten aber wurde das gleichſam freiwillig in ihre Hände niedergelegte Recht, die Reſignationen je nach den obwaltenden Umſtänden zu geſtatten oder zu verweigern, mit Freuden acceptirt und energiſch gehandhabt, weil ſie in demſelben das wirkſamſte Mittel erkannten, den willkürlichen und oft ganz unmotivirten Verzichtleiſtungen, welche damals weit um ſich gegriffen hatten, Schranken zu ſetzen, die Ordnung in den kirchlichen Dienſtverhältniſſen aufrecht zu erhalten und die Wankelmüthigen, Saumſeligen oder Gewiſſenloſen, welche die Laſt des Amtes leichthin abzuwälzen ſich anſchickten, zur Erfüllung der übernommenen Pflichten zu zwingen [2]).

Wenn demgemäß das gemeine Recht den Biſchöfen (Pfarrern und ſonſtigen Curatpfründnern) für die Fälle,

---

1) Vgl. Thomassin, Vetus et nova eccles. disciplin. P. II. L. II. c. 54.

2) Hurter, Geſchichte Papſt Innocenz III. Bd. III. S. 280 ff.

in welchen der paſſive Widerſtand der Untergebenen eine fruchtbringende Wirkſamkeit unmöglich macht, geſtattet, den Ort ihrer bisherigen Thätigkeit, die Einwilligung je der betreffenden Obern vorausgeſetzt, zu verlaſſen, ſich in's Privatleben zurückzuziehen oder einen andern Berufskreis aufzuſuchen, ſo dürfte kaum die Bemerkung nöthig ſein, daß Praxis und Wiſſenſchaft der folgenden Zeiten bis auf die Gegenwart an den von der Geſetzgebung aufgeſtellten Grundſätzen unbedingt feſtgehalten habe.

Unter Hinweis auf die Ausführungen Gratians zu c. 48. C. VII. q. 1. § 3, auf Gregors d. Gr. Ausſpruch in c. 49 eod. und auf die bereits erwähnte Decretale Innocenz' III in c. 10. § 5 X de renunciat. 1. 9 unterſcheiden die Canoniſten [1]) nach dem Vorgange der Gloſſen zwei Fälle. Entweder ſeien in der widerſpenſtigen Gemeinde Gute und Böſe, Freunde und Widerſacher des Vorgeſetzten neben einander oder es finden ſich in ihr nur Böſe und heftige Gegner. Dort dürfe der Biſchof oder Seelſorger ſeine Stelle nicht verlaſſen, ſei vielmehr verpflichtet, um der Guten willen auszuharren und die Andern geduldig zu ertragen. Hier frage es ſich, ob eine allmählige Beſeitigung des widerſpenſtigen Sinnes ſich hoffen laſſe oder ob Alle als unverbeſſerlich angeſehen werden müſſen. Treffe das Erſtere zu, ſo ſei dem Hirten nicht geſtattet, ſich zurückzuziehen, ſondern es liege ihm ob, mit doppeltem Eifer zu arbeiten, daß die Hoffnung zur Wahrheit werde. Erweiſe ſich aber der Starrſinn als unbeſiegbar und jede, auch die kleinſte, Ausſicht auf Sinnesänderung als trügeriſch, ſo könne er

1) Bei Fagnani, Comment. ad c. 11 X de renunciat. 1. 9. n. 3.

den Ort ſeiner bisher und auch künftighin erfolgloſen Thätigkeit verlaſſen, bezw. zu dieſem Schritte die Erlaubniß der Obern nachſuchen. Denn der erſte und einzige Zweck des biſchöflichen (und pfarrlichen) Amtes liege in geſegneter, fruchtbringender Seelſorge; ſei die Erreichung dieſes Zieles durch den Widerſtand des Volkes unmöglich gemacht, ſo beſtehe auch keine Verpflichtung mehr, in der Mitte deſſelben zu verbleiben [1]). Darum habe der Herr dem Worte, das er zu den Apoſteln geſprochen: „Nicht ihr habt mich erwählt, ſondern ich habe euch erwählt und dazu beſtimmt, daß ihr hingehet und Frucht bringet und daß euere Frucht bleibe“ [2]) an einer andern Stelle die Schlußfolgerung beigefügt: „Wo irgend Jemand euch nicht aufgenommen, noch euere Reden gehört, ſo gehet aus ſelbigem Hauſe oder ſelbiger Stadt und ſchüttelt den Staub von eueren Füßen“ [3]). Dieſer Weiſung ihres Meiſters ſeien die Apoſtel auch pünktlich nachgekommen. Paulus und Barnabas haben ſich von den Juden, welche das Wort Gottes verworfen, zu den Heiden gewendet [4]) und Erſterer ſei aus Damaskus geflohen, um anderswo thätig zu ſein [5]). Und wie ſchon Moſes, als das Volk wider ihn murrte, über die Laſt der Führerſchaft geklagt und Jehova gebeten habe, ihn aus dem Leben hinweg-

1) c. 18 X de regular. 3. 31: »Unde, quando potest episcopus praeesse pariter et prodesse, non debet cedendi licentiam postulare aut etiam obtinere«.

2) Joh. XV. 16.

3) Matth. X. 14.

4) Act. XIII. 46.

5) II. Corinth. XI. 32. 33.

zunehmen [1]), ſo nenne auch die Geſchichte der Kirche eine Reihe heiliger Männer, welche, wie z. B. Adalbert von Prag, ihren ſittlich verkommenen und undankbaren Heerden den Rücken gekehrt haben.

Aus den bisherigen Erörterungen dürfte hervorgehen, daß Praxis, Geſetzgebung und Wiſſenſchaft den Seelſorgsgeiſtlichen für die Fälle, in welchen Entfremdung, Abneigung und Widerſpenſtigkeit des Volkes jede Wirkſamkeit künftighin als abſolut erfolglos erſcheinen laſſen, ſtets geſtattet haben, ihre Stellen zu verlaſſen, in die Abgeſchiedenheit ſich zurückzuziehen oder einem anderweitigen Arbeitsfeld zuzuwenden. Anders verhält ſich die Sache bei der zweiten Form der »Persecutio intrinseca«, welche wir bereits oben angedeutet und im Folgenden näher in's Auge zu faſſen haben.

Begnügen ſich die Untergebenen bei entſtandenen Zerwürfniſſen gegenüber ihren Vorgeſetzten (Biſchof oder Pfarrer) nicht mehr mit paſſivem Widerſtand und ſtiller Oppoſition, gehen ſie vielmehr aggreſſiv gegen ſie vor, ſteigert ſich Mißmuth und Unzufriedenheit bis zur offenen Auflehnung, die auch vor Thätlichkeiten nicht mehr zurückſchreckt, ſo verlangte die Kirche von jeher, daß ihre Diener an Ort und Stelle ausharren, den Angriffen die Spitze bieten, zugleich Friede und Verſöhnung anſtreben und allmählig einer erfolgreichen Thätigkeit wieder die Wege ebnen. In einer ſolchen Situation alsbald zurückweichen, Amt und Stellung verlaſſen und Alles verloren gebend das Weite ſuchen, galt immer als Zeichen einer unmännlichen Zaghaftigkeit und als Ver-

1) IV. Moſ. XI. 10 ff.

läugnung jenes ächtchriſtlichen Seeleneifers, der trotz aller Hinderniſſe und ſchlimmen Erfahrungen nicht abläßt, die Verirrten aufzuſuchen und zur Pflichterfüllung zurückzuführen. Nur wenn der Haß und die Hitze der Leidenſchaft in förmliche Lebensnachſtellungen ausarteten und für die Perſon des Vorgeſetzten das Aeußerſte befürchten ließen, war von dieſer Regel eine Ausnahme geſtattet und die Flucht für zuläſſig erachtet. Von dem Einen wie von dem Andern laſſen ſich in der Geſchichte der Kirche Beiſpiele ausfindig machen.

Wie aus einem von dem dritten allgemeinen Concil (Epheſus, 431) an eine Provinzialſynode in Pamphilien erlaſſenen Schreiben [1]) zu erſehen iſt, wurde der Metropolit Euſtathius bald nach der Uebernahme ſeines Amtes von einigen Uebelwollenden plötzlich in heftige Streitigkeiten und tumultuariſche Auftritte hineingezogen (»τεθορυβημένος παρά τινων καὶ ἀδοκήτοις περιστάσεσιν ἐμβεβηκώς«). Bei ſeinem hohen Alter und der ihm angeborenen Gemüthsart vermochte er den gegen ihn gerichteten Schmähungen (»δυσφημίαι«) nicht den gehörigen Widerſtand entgegenzuſetzen und legte ſein biſchöfliches Amt nieder (»παραιτήσεως προσεκόμισε βιβλίον«). An ſeine Stelle wählten die Comprovinzialbiſchöfe einen gewiſſen Theodorus und in Gemeinſchaft mit dieſem wandte ſich jetzt Euſtathius mit der Bitte an das Concil, dasſelbe möge ihm den Titel und die Auszeichnung eines Biſchofs belaſſen. Mit einer kleinen und ſich von ſelbſt verſtehenden Einſchränkung entſprachen die Väter ſeinem Geſuche, fügten aber tadelnd bei, er hätte nicht furcht-

1) Bei Hard. I. p. 1626.

ſam zurückweichen, ſondern die einmal übernommenen Pflichten muthig erfüllen und alle Widerwärtigkeiten im Hinblick auf die einſtige Belohnung ſtandhaft ertragen ſollen [1]).

Ungefähr zwei Decennien ſpäter (452 oder 58) berief Erzbiſchof Ruſticus von Narbonne ſeine Suffraganbiſchöfe und einige hervorragende Laien (honorati) zu einer Verſammlung, um die Klage, welche zwei Prieſter gegen mehrere angeſehene Perſonen wegen Ehebruchs erhoben hatten, zu unterſuchen. Da die Ankläger entmuthigt zurücktraten, fragte der Metropolit bei Leo d. Gr. an, was mit denſelben zu geſchehen habe, legte ihm noch eine Reihe anderer auf die Disciplin bezüglicher Punkte zur Entſcheidung vor und äußerte zugleich die Abſicht, ſein Amt niederzulegen. Das Schreiben des Erzbiſchofs iſt nicht auf uns gekommen und darum ſind uns auch die Gründe unbekannt, welche ihn zur Reſignation veranlaßten. Aber aus der Antwort des Papſtes [2]) geht hervor, daß es ſich um ernſte Mißhelligkeiten mit ſeinen Untergebenen, um heftige Verfolgungen, offenen Widerſtand und Schmähungen handelte, denn er redet von »scandalorum adversitas, persecutionum saevitia, contumacia inobedientium, conflictationes et malignarum tela linguarum.« Gleichwohl drückt Leo ſeine Verwunderung über den gefaßten Entſchluß

2) »ἔδει γὰρ ὡς ἅπαξ ἐγκεχειρισμένον ἱερατικὴν φροντίδα, ταύτης ἔχεσθαι μετ' ἐυρωστίας πνευματικῆς καὶ οἷον ἀνταποδύεσθαι τοῖς πόνοις καὶ ἱδρῶτα τὸν ἔμμισθον ἐθελοντὶ ὑπομεῖναι.«

2) Epist. CLXVII. Leon. Opp. ed. Ballerin. I. p. 1415 sq.

aus (»Miror dilectionem tuam in tantum . . turbari, ut vacationem ab episcopatus laboribus praeoptare te dicas et malle in silentio atque otio vitam degere, quam in his, quae tibi commissa sunt, permanere«) und deutet ebendamit an, wie ſehr der beabſichtigte Schritt mit den Anſchauungen der Kirche im Widerſpruch ſtehe, beſchuldigt den Ruſticus der Kleinmüthigkeit, welche das Schiff mitten im Sturm verlaſſen und ſeinem Schickſal preisgeben wolle; ſein Vorhaben beweiſe, daß es ihm am rechten Vertrauen auf den mächtigen Schutz Gottes und die Verheißungen Chriſti und an Dankbarkeit gegen Denjenigen fehle, der ihn zum Episcopate berufen. Ausharren ſei unter ſolchen Umſtänden die erſte Pflicht und wenn er mit der Strenge die Milde verbinde, die Sünde, aber nicht die Sünder haſſe, gegen die Führer des Aufruhrs ſtrafend einſchreite und die Verführten ſchone, ſo werde der tobende Sturm ſich beſänftigen und der Friede wiederherſtellen laſſen.

Wir haben oben [1]) des Briefes Erwähnung gethan, in welchem Papſt Martin I den Biſchof Amandus von der Amtsniederlegung, welche derſelbe wegen der Sittenloſigkeit ſeines Clerus beſchloſſen hatte, abmahnt. Pſeudoiſidor nahm an dieſem Schreiben [2]) weſentliche Aenderungen vor, ließ es von Papſt Liberius verfaßt und an alle Biſchöfe der Kirche gerichtet ſein. Während Martin bloß geſagt hatte, Amandus wolle reſigniren aus Trauer und Bekümmerniß (»nimio moerore«) über das unwürdige Benehmen ſeiner Prieſter und Diacone,

1) S. 55.
2) c. 46. C. VII. q. 1.

muß Liberius von förmlichen Verfolgungen (infestationes) und Beſchimpfungen (malorum approbrium hominum), alſo von directen Angriffen und activem Widerſtand reden und die Biſchöfe, welche um deßwillen ihre Gemeinden verlaſſen wollen, unter faſt wörtlicher Wiederholung der von Martin gebrauchten Argumente auf das Unzuläſſige eines ſolchen Beginnens warnend aufmerkſam machen. Zwar liegt uns hier nur eine „falſche“ Decretale vor, aber ſie liefert doch den Beweis, daß nach den Grundſätzen, welche um die Mitte des 9. Jahrhunderts in der fränkiſchen Kirche herrſchten, perſönliche Verfolgungen ſeitens der eigenen Untergebenen für die kirchlichen Vorgeſetzten keinen Grund bildeten, durch einfaches Weggehen den drohenden Gefahren oder andauernden Unannehmlichkeiten auszuweichen — und wenn Gratian die pſeudoiſidoriſche Fälſchung unbeanſtandet in ſein Decret aufnahm, ſo läßt dieſer Umſtand mit Sicherheit ſchließen, daß um die Mitte des 12. Jahrhunderts auf dem Gebiete der Disciplin, von welchem wir reden, noch keine Aenderung eingetreten war.

Uebrigens bietet die Zeit unmittelbar vor und nach Abfaſſung des Decretes für die letztere Thatſache noch anderweitige Beweismittel.

Als Philipp I von Frankreich ſeine rechtmäßige Gemahlin verſtoßen hatte und ſich anſchickte, die entlaufene Frau des Grafen Fulco von Anjou, Bertrade, zu heirathen, trat Biſchof Ivo von Chartres († 1116), der größte Canoniſt der damaligen Zeit, dem von der Leidenſchaft geblendeten König mit unerſchrockenem Freimuth entgegen und erklärte ihm, er (Ivo) ſei es ſeinem Gewiſſen und der Würde des biſchöflichen Amtes ſchul-

dig, von dieſer ärgerlichen Angelegenheit ſich fernzuhalten und werde lieber mit einem Mühlſtein in die Tiefe des Meeres ſich verſenken laſſen, als den Schwachen zum Steine des Anſtoßes werden. Aber obwohl der Biſchof betheuerte, der Widerſtand, den er leiſte, komme aus der treuen Geſinnung des Vaſallen, wolle nur für des Königs Seelenheil ſorgen und von der Krone des Reiches eine Mackel fernehalten [1]), wandte ſich der Fürſt doch beleidigt von ihm ab und ſeine Ungnade war der Anfang zahlreicher Verfolgungen ſowohl von Seiten des Königs als auch ſeiner geſchäftigen Beamten [2]). Nicht nur die Güter ſeiner Kirche wurden geplündert [3]), ſondern Hugo, Herr von Puiſet und Vicecomes von Chartres, bemächtigte ſich auch ſeiner Perſon und ſetzte ihn gefangen, wie Ivo in dem ſchönen Schreiben an ſeine Gemeinde, die ihn gewaltſam befreien wollte, auseinanderſetzt [4]). Er berichtete an Papſt Urban II, ſeinen Vorſatz, nach Rom zu kommen, habe er nicht ausführen können. »Nam ad bestias quotidie pugnans non invenio requiem spiritui meo et miserabiles christianae religionis ruinas, quibus reficiendis vix aliquis aut nullus insudat, cum multa cordis contritione deploro . . Praeterea quae damna, quas passiones, quas persecutiones intus et foris hoc anno pro lege Dei pertulerim, nota vobis

1) Epist. XV ad Philippum regem.

2) Ep. XIX ad Wilelmum abbat: »Unde non tantum a rege, cujus illicito conjugio contradiximus, verum etiam a quibusdam aliis filiis hujus saeculi, quorum perversitatibus, quantum possumus, reluctamur, bonorum ecclesiasticorum gravia damna perpetimur.«

3) Ep. XXII ad Philippum reg.

4) Ep. XX ad clericos et laicos Carnotens.

facere poterit iste frater« [1]). Dieſes trübe Geſchick legte ihm den Wunſch nahe, ſein biſchöfliches Amt, da ihm doch die Hände gebunden ſeien und er kaum noch etwas nützen könne, freiwillig niederzulegen und zur Ruhe der früheren Tage zurückzukehren [2]). »Quid est episcopatus, nisi cruciatus? Quid aliud est hic honor, nisi onus? Quid est tibi haec sublimitas, nisi naufragosa tempestas? Unde si, inventa honesta occasione, huic oneri te subtraheres et tibi soli vacares, . . ad bravium supernae vocationis expeditius pervenires« [3]). Aber er wies den kleinmüthigen Gedanken ſtandhaft zurück, fürchtend, nicht dem göttlichen Willen zu folgen, ſondern ihm vorzugreifen. Wie er demſelben beim Erwerb des Episcopates nicht vorgegriffen habe, ſo wolle er es auch mit der Amtsentſagung nicht thun und aus der Hand des Herrn Glück und Unglück in Ergebung hinnehmen. Derlei Erwägungen laſſen ihn den Rücktritt als ein Wagniß erſcheinen, er dürfe dem Volke, deſſen Berather er täglich ſei, ſich nicht entziehen, wolle die Liebe des Clerus, die Anhänglichkeit der Gemeinde nicht täuſchen [4]).

Fällt der Kampf des Biſchofs von Chartres in die Periode vor Gratian, ſo gehört das andere Vorkommniß, welches wir andeuteten, in die Zeit nach Abfaſſung des Decretes. Arnulph von Liſieux beabſichtigte, weil er den Zorn des Landesherrn auf ſich gezogen und auch

1) Ep. XXV ad Urbanum pontif.

2) L. c.: »Unde quia video me praeesse, sed nulli fere prodesse, saepe delibero renunciare curae pastorali et ad pristinam quietem redire.»

3) Epist. XVII.

4) L. c.

ſein Capitel ihm mancherlei Unannehmlichkeiten bereitet hatte, das biſchöfliche Amt niederzulegen und die Ruhe des Kloſters aufzuſuchen. Aber vor Ausführung des Entſchluſſes wollte er noch den Rath ſeiner Freunde einholen und wandte ſich zu dieſem Behufe auch an Petrus von Blois. In einem ebenſo ehrerbietig als feſt und entſchieden gehaltenen Briefe [1]) trat ihm dieſer entgegen und erklärte freimüthig, ein ſolcher Rückzug würde eine niedrige und unedle Geſinnung verrathen und für einen hochherzigen Mann, wie er ſei, ſich nicht ziemen (»hominem degeneris et dejecti animi decet haec facere, non vos, quem constat prae caeteris cor magnificum et munificum habuisse«). Er ſei in einem Irrthume befangen, wenn er glaube, nachher Ruhe und Frieden finden zu können, der Gedanke, da gewichen zu ſein, wo er hätte ſtandhaft ausharren ſollen, werde ihm ſtets eine bittere Erinnerung ſein und die Muthloſigkeit, die er in einem unbedeutenden Sturme bewieſen, den ehedem ſo beſonnenen und unerſchrockenen Mann als immerwährender Vorwurf verfolgen. Keinerlei Vexation dürfe ihn zur Amtsentſagung veranlaſſen, die widrigen Geſchicke ſeien vielleicht von Gott nur in der Abſicht zugelaſſen, ſeine Erkenntniß zu läutern. Müſſe doch auch das Getreide gedroſchen werden, ehe es in der Scheuer ſeine Stelle finde, der Stein könne erſt, nachdem ihn der Hammer behauen, ſtill in den Tempelbau eingefügt werden und ein Sturmwind habe ſich erheben müſſen, um den Propheten Elias gen Himmel zu führen.

---

1) Epist. XLIV ad Arnulphum Lexoviens. episcopum. Max. bibliothec. veter. Patr. T. XXIV. 966.

Der Decretalenſammlung Gregors IX, alſo dem im vierten Decennium des 13. Jahrhunderts publicirten Geſetzbuch der Kirche, wurde aus einem Briefe Innocenz' III folgende Stelle einverleibt [1]): »Ad supplicationem Ragusiensis archiepiscopi, eum a cura, qua tenebatur ecclesiae Ragusiensi, duximus absolvendum, eo quod ibi non poterat secure morari et, si accessum haberet ad illam, *mortis* sibi periculum imminebat.« Welche Umſtände den Erzbiſchof an Erfüllung der Reſidenzpflicht hinderten und ihn, falls er ſich derſelben unterzogen hätte, in *Lebensgefahr* gebracht haben würden, iſt vom Papſte nicht näher angegeben, aber die Gloſſatoren und Canoniſten [2]) vermutheten übereinſtimmend »intemperies aëris«, Peſt oder ſonſt eine anſteckende Krankheit — *oder* »inimicitiae capitales«, Feindſchaften auf Leben und Tod. Die letzteren, führen ſie aus, berechtigen den Biſchof, durch Flucht ſeine Perſon in Sicherheit zu bringen. Wenn die Geſetze von Niemanden verlangen, ſeinen Todfeinden ſich zu überliefern und das Leben auf's Spiel zu ſetzen [3]), ſo könne auch vom Biſchof nicht gefordert werden, daß er in der Mitte von Diöceſanen, welche in Haß und heftiger Feindſchaft ihre Hände gegen ihn erheben und das Aeußerſte

1) c. 9 X de renunciat. 1. 9.

2) Bei *Fagnani*, Comment. ad h. l. n. 6. 19.

3) c. 4 X ut lite non contest. 2. 6: »..nunquam ei voluerunt, nisi in terra inimicorum suorum, locum et terminum assignare, quo sine mortis periculo accedere non audebat et, licet literas non habuerit de conductu, si tamen missae ei fuissent, *non debebat se credere suis capitalibus inimicis*.« Cfr. c. 11 X de sent. excommun. 5. 39; c. 2 de sent. et re judicat. in Clement. 2. 11.

befürchten laſſen, fernerhin verweile. In ſolchen Fällen der dringendſten Gefahr müſſe ihm, vorausgeſetzt, daß er in hinreichender Weiſe für einen Stellvertreter geſorgt habe, geſtattet ſein und ſei vom hl. Stuhle auch immer geſtattet worden, an einen außerhalb der Diöceſe befindlichen, aber ihr möglichſt nahegelegenen Ort, welcher die nöthige Sicherheit gewähre, ſich zurückzuziehen und hier ſolange ſeinen Aufenthalt zu nehmen, bis die Mißhelligkeiten ihr Ende erreicht haben und die Gefahr beſeitigt ſei. Wenn aber alle Hoffnung auf Verſöhnung ſchwinde und die Feindſchaft in ihrer ganzen Heftigkeit fortdauere, ſo könne und ſolle er den Knoten der Wirrniſſe mittelſt der Reſignation zerhauen [1]).

Indeſſen galt der Weggang aus der Diöceſe und die ſchließliche Niederlegung des Amtes in genauer Uebereinſtimmung mit dem Wortlaute der angeführten Decretale Innocenz' III nur dann als zuläſſig, wenn es ſich in Wahrheit um »inimicitiae capitales« handelte. Bei Verfolgungen und Angriffen, die das Leben unmittelbar nicht bedrohten, bei gewöhnlichen Exceſſen und Ausſchreitungen, auch wenn ſie direct gegen die Perſon ſich kehrten, mußte der Biſchof, wie ehedem, ſo auch jetzt noch auf ſeinem Poſten ausharren, den erregten Leidenſchaften den Muth des Mannes, die Geduld und Milde des Prieſters entgegenſetzen.

Als Carl Borromäus das biſchöfliche Amt in Mailand antrat, befand ſich die große Erzdiöceſe, wie Guiſſano, des Cardinals Freund und Hausgenoſſe, mit rühmenswerther Offenheit berichtet, im traurigſten Zuſtande.

---

1) **Fagnani**, l. c. n. 12—14.

Seit achtzig Jahren hatten die Mailänder Erzbiſchöfe nicht mehr bei ihrer Cathedrale reſidirt, ſondern die kirchliche Verwaltung durch Generalvicare führen laſſen. Das Volk war verwildert, in religiöſen Dingen völlig unwiſſend, abergläubiſch, der Kirche und ihren Geboten abgewandt, moraliſch tiefverkommen und namentlich der Unzucht fröhnend; der Clerus mit wenigen Ausnahmen ungebildet, verweltlicht, ſittenlos, pflichtvergeſſen und ohne jeglichen Einfluß, ausgenommen durch ſein ſchlechtes Beiſpiel; die Klöſter „Sammelplätze der abſcheulichſten Laſter und ihre Bewohner allen nur denkbaren Ausſchweifungen ergeben“, Zucht und Disciplin bis auf die letzte Spur geſchwunden, in den Frauenklöſtern „herrſchten Freiheiten, die wahrhaft Staunen erregen mußten, Jedermann hatte Zutritt, die Nonnen konnten ungehindert ausgehen, Bälle und öffentliche Gaſtgelage waren zur herrſchenden Tagesordnung geworden“ [1]).

Es läßt ſich denken, daß der neue Oberhirte, welcher nicht ſäumte, an die vorhandenen Schäden die beſſernde Hand zu legen und die dringend gebotenen Reformen mit Klugheit, aber energiſch durchzuführen, allenthalben auf Widerſtand ſtieß. Das Volk, aus ſeinen Lebensgewohnheiten unangenehm aufgeſchreckt, murrte über „Tyrannei“ und ſetzte den erzbiſchöflichen Anordnungen Widerſtand entgegen, die weltlichen Beamten und Magiſtratsperſonen gaben vor, die Unterthanen des Königs (von Spanien) gegen geiſtliche „Uebergriffe“ ſchützen zu müſſen, berichteten an den Hof über hochverrätheriſche

---

1) Giuſſano, Leben des heiligen Karl Borromäus. Aus dem Italieniſchen überſetzt von Th. F. Klitſche, Bd. I. S. 80 ff.

Abſichten und ließen ſich in ihrem erheuchelten Eifer ſelbſt zu perſönlichen Beleidigungen fortreißen. Noch heftiger war die Oppoſition des zügelloſen Clerus. Nur Wenige fügten ſich, Viele grollten im Stillen, die Meiſten ergiengen ſich in lauten Schmähungen und ſchreckten ſelbſt vor Thätlichkeiten und offener Rebellion nicht zurück, wie der unerhörte Skandal zeigt, deſſen ſich die Canoniker von St. Maria della Scala ſchuldig machten [1]).

Seiner Pflicht eingedenk, wich der Cardinal im Sturme, der ſich von allen Seiten gegen ihn erhoben hatte, keinen Schritt zurück und wenn ihn auch bisweilen das Verlangen anwandelte, der Laſt des Amtes ſich zu entledigen und die Ruhe der Zurückgezogenheit aufzuſuchen, ſo hielt er doch im Hinblick auf den Herrn, „der noch größere Schmach erduldet habe", muthig aus, im Vertrauen auf die göttliche Hülfe die Gerechtſame ſeines Amtes mit erhöhtem Eifer vertheidigend und hoffend auf den endlichen Sieg der guten Sache [2]).

Den erbittertſten Widerſtand ſetzten die Mönche der neuen Lebensordnung entgegen — ſie konnten ſich mit den ihrem bisherigen Treiben gezogenen Schranken abſolut nicht befreunden. Es genüge, an die Humiliaten zu erinnern. „Der Orden bot ein vollkommenes Bild des Gräuels und der Unordnung dar." Erbost über die gegen ihr verſchwenderiſches und ausſchweifendes Leben ergriffenen Maßregeln, ſannen ſie auf Mittel und Wege, am Urheber derſelben Rache zu nehmen. Die Gelegenheit fand ſich bald. Ein Prieſter der Genoſſen-

---

1) Giuſſano, a. a. O. S. 128 f. 159 ff. 218 ff.
2) Giuſſano, a. a. O. S. 129. 217. 223. 225.

ſchaft, Hieronymus Donate, bot ſich ſeinen Obern freiwillig an, gegen eine mäßige Summe Geldes den Cardinal zu ermorden, ſchlich ſich nach abgeſchloſſenem Vertrag und nachdem er zwei Piſtolen durch Diebſtahl ſich angeeignet, in die erzbiſchöfliche Hauscapelle, feuerte auf den vor dem Altare knienden Cardinal aus unmittelbarer Nähe eine Kugel ab und rettete ſich in der allgemeinen Verwirrung durch die Flucht. Die Verwundung war nicht tödtlich, aber das Attentat machte überall das peinlichſte Aufſehen. Verwandte und Freunde beſtürmten den Kirchenfürſten mit Bitten, auf die eigene Sicherheit bedacht zu nehmen und eine Stadt zu verlaſſen, in welcher ſein Leben jeden Augenblick bedroht ſei. Aber er wies alle derartigen Rathſchläge entſchieden zurück und blieb, als ob nichts geſchehen wäre, auf ſeiner Stelle [1]). Das Recht, der Gefahr für die Zukunft auszuweichen und einen Ort aufzuſuchen, wohin die Waffe eines Meuchelmörders nicht mehr drang, konnte einem Manne von der canoniſtiſchen Bildung des Cardinals nicht unbekannt ſein und wenn er von demſelben keinen Gebrauch machte, ſo iſt der Grund in ſeiner glühenden Liebe zu ſeinen verirrten Diöceſanen und in jenem Heldenmuthe zu ſuchen, welcher die Heiligen auszuzeichnen pflegt. Bei einer andern, aber ähnlichen Veranlaſſung ſagt Benedict XIV: »Heroicum hoc S. Caroli factum flagrantis ejus charitatis illustre est argumentum« [2]).

Daß Carl Barromäus das geltende Recht ſehr

1) Giuſſano, a. a. O. S. 175 ff. 235 ff. Bd. III. S. 120.
2) De synodo dioeces. L. XIII. c. 19. n. 6.

wohl kannte, beweiſt ſeine auf der fünften Mailänder Provinzialſynode (1579) erlaſſene Verfügung, der Biſchof dürfe einem Pfarrer wegen Haſſes oder Abneigung der Gemeinde nicht erlauben, ſeine Parochie zu verlaſſen, auch nicht wegen entſtandener Feindſchaften, wenn dieſelben von leichterer Art oder bloß eingebildet ſeien. Haben ſie aber einen acuten Character und beſtehen ſie in Wirklichkeit, ſeien ſie erſt nach Antritt des Amtes und ohne Verſchulden des Pfarrers ausgebrochen, dann könne ihm der Biſchof geſtatten, für die Dauer des Zerwürfniſſes abweſend zu ſein und an einem nahegelegenen Orte, wo ſein Leben in Sicherheit ſei, ſich aufzuhalten, jedoch dürfe die Zeit eines ſolchen Urlaubes, auch wenn das feindliche Verhältniß noch länger andauern ſollte, ein Jahr nicht überſteigen [1].

In dieſer Verordnung hat die frühere wie die neuere und noch heute beſtehende Disciplin ihren kurzen und präciſen Ausdruck gefunden. Nach dem Vorgange der Gloſſe [2]) und in Uebereinſtimmung mit den älteren Canoniſten [3]) ertheilt die Congregatio Concilii einem Pfarrer, der von ſeiner Gemeinde bloß gehaßt und mit ihr in Streitigkeiten verwickelt iſt, niemals die Erlaubniß, um deßwillen ſein Domicil zu ändern. Handelt es ſich dagegen um »inimicitiae capitales«, um Feindſchaften, die ſein Leben bedrohen, ſo pflegt ſie den

1) Conc. Mediolan. V. P. III. c. 8. De residentia. Hard. X. p. 1066.

2) Ad c. 1. § 7 de statu monach. in Clement. 3. 10. verb. vel alia causa rationabili.

3) Bei Fagnani, Comment. ad c. ult. X de clericis non resident. 3. 4. n. 22—25.

Biſchof zu ermächtigen, dem Bedrohten, wenn die Gefahr eine wirkliche und dringende, eine unverſchuldete und nach Erlangung der Pfründe entſtandene iſt, für die Dauer von ſechs Monaten den Aufenthalt an einem benachbarten Orte zu geſtatten, einen Vicar, dem ein Theil der Pfarreinkünfte zuzuweiſen iſt, zu beſtellen und inzwiſchen für Wiederherſtellung des Friedens mit allen Kräften thätig zu ſein. Läßt ſich innerhalb dieſer ſechs Monate ein Ausgleich nicht erzielen, ſo erhält der Biſchof durch ein neues Reſcript und unter den gleichen Bedingungen die Vollmacht, den Urlaub um ein weiteres Halbjahr zu verlängern. Aber eine nochmalige Prorogation wird nie oder nur ſehr ſelten gewährt, da das Tridentinum alle »privilegia seu indulta perpetua de non residendo aut de fructibus in absentia percipiendis«, auch wenn ausreichende Gründe für ſie ſprechen, aufgehoben hat [1]). Dauert aber der Conflict vorausſichtlich noch länger an, ſo ſoll der Pfarrer, um der Gemeinde wieder eine geregelte Seelſorge zu ermöglichen, zur Reſignation oder zu einem Pfründentauſch aufgefordert werden. Dabei iſt freilich nicht in Abrede zu ziehen, daß dieſe Rückſichtnahme auf die Parochianen für den Pfarrer, der ja an den Mißhelligkeiten, wie vorausgeſetzt wird, keine Schuld trägt, zur Härte werden kann, aber in derlei Colliſionsfällen muß die Wohlfahrt einer ganzen Einwohnerſchaft dem Privatintereſſe des Einzelnen vorgehen, »parochus punitur sine culpa, sed non sine causa«, ſagt die Gloſſe [2]), er mag Das, was

1) Sess. VI. c. 2 de ref.

2) Ad c. 4 X de clerico aegrotant. 3. 6. verb. Administrationis. Cfr. Fagnani, l. c. n. 25—30.

ihm zugeſtoßen, als ein Unglück hinnehmen und ſich mit dem Gedanken tröſten, daß die Geſetzgebung auch noch bei anderen Anläſſen genöthigt war, das Intereſſe des Pfründners dem Wohle der Geſammtheit zum Opfer zu bringen [1]).

Die bei der Congregatio Concilii übliche Praxis hat aus Anlaß eines der erſten Hälfte des vorigen Jahrhunderts angehörigen und im Thesaurus Resolutionum [2]) mitgetheilten Rechtsſtreites eine einläßliche Darſtellung gefunden. Die letztere ſtimmt genau mit Demjenigen überein, was wir ſoeben, geſtützt auf Fagnani, auseinandergeſetzt haben.

Der Archipresbyter Jacob Toppi hatte gegen ſeine Gemeinde, die ihm den Zehnten von einer beſtimmten Fruchtgattung verweigerte, einen Proceß angeſtrengt und dadurch den Haß derſelben in einer Weiſe auf ſich gezogen, daß er, um dem Tode zu entgehen, nächtlicher Weile aus ſeiner Dienſtwohnung eiligſt entfliehen mußte. Nachdem er ſchon wiederholt auf kürzere oder längere Zeit die Erlaubniß erlangt hatte, den feindlichen Machinationen ſich zu entziehen, brachte er ſeine Angelegenheit im J. 1737 noch einmal vor das Forum der Congregation. Das an die Mitglieder derſelben erſtattete Referat bezeichnet es als oberſten, von den Geſetzen wie

1) c. 4 cit. »De sacerdote, qui divino judicio leprae morbo repercussus in parochiali ecclesia praelationis officio fungitur, dicimus, quod pro scandalo et abominatione populi ab administrationis debet officio removeri, ita quidem, quod juxta facultates ecclesiae sibi necessaria, quamdiu vixerit, ministrentur.«

2) Tom. VIII. p. 149 sqq. Tyburtina indulti.

von den Rechtslehrern anerkannten Grundſatz, daß ſchwere Feindſchaften (»graves inimicitiae«), welche zwiſchen dem adeligen Grundherrn des Orts oder dem Volke einer= und dem Pfarrer andererſeits ohne Verſchulden des letztern und nach Antritt des Amtes entbrannt ſeien, einen ausreichenden Grund bilden, die Parochie zu verlaſſen, nachdem der Biſchof einen Vicar beſtellt, der beſſer als der verhaßte Pfarrer die Seelſorge zu führen vermöge. Aber mit Rückſicht auf Trid. Sess. VI. c. 2 de ref. pflege die Congregation des Concils wie die andere »Super negotiis Episcoporum et Regularium« bei Feindſchaften, welche dem Leben des Pfründners Gefahr drohen, die Ortsabweſenheit nur auf kürzere Zeit, in der Regel nicht über ein Jahr, zu geſtatten. Könne während dieſer Friſt der Friede nicht hergeſtellt werden, laſſe ſich vielmehr eine noch längere Andauer der Fehde vorausſehen, ſo ſei der Pfarrer, obwohl unſchuldig, damit ſeine Abweſenheit nicht in's Unbeſtimmte ſich verlängere und dem geiſtigen Wohl der Gemeinde kein ſchwerer Nachtheil erwachſe, in jeder Weiſe zu veranlaſſen, daß er reſignire oder einen Pfründentauſch eingehe. Der Referent macht zugleich eine Reihe von Fällen namhaft, welche die Congregation im angegebenen Sinne durch Reſcript an den Biſchof erledigt habe — für die Diöceſen Reggio und Faënza 1589, für Piſa 1630, Milito (Calabrien) 1635. 1644, Civita Ducale (Neapel) 1653.

Nach der Darſtellung Fagnani's und den Ausführungen des eben erwähnten Referates ſowie in Gemäßheit eines eigenen Decretes der Congregatio super

negotiis Episcoporum [1]) muß jeder einzelne Fall, in welchem ein Pfarrer wegen entſtandener Feindſchaften auswärts Sicherheit zu ſuchen genöthigt iſt, nach Rom berichtet und von der betreffenden Congregation die Entſcheidung erbeten werden [2]). Dagegen hat ſchon Carl Borromäus die Befugniß, einen ſolchen Pfarrer auf ein Jahr zu beurlauben, dem Diöceſanbiſchof zugeſprochen (»permittere episcopus poterit etc.«) [3]) und bedeutende Canoniſten vertreten die gleiche Anſicht [4]). Wir glauben, daß die römiſche Uebung ſich für Italien ſehr wohl eigne, wo Bericht und Rückantwort nicht allzu viel Zeit in Anſpruch nehmen und in der That auch ſind alle dießbezüglichen Reſcripte, welche die Congregation ergehen ließ, an italieniſche Biſchöfe gerichtet. Anders geſtaltet ſich die Sache in fernerliegenden Diöceſen. Hier erfordert eine ſolche Correſpondenz mit den römiſchen Behörden einen beträchtlichen Zeitaufwand, bei heftigen Feindſchaften zwiſchen Gemeinde und Pfarrer wird oft die alsbaldige „Flucht" des letzteren zur unabweisbaren Nothwendigkeit, es haftet Gefahr auf dem Verzug, der Drang der Verhältniſſe geſtattet keinen Aufſchub und der Bedrohte wird ſich beeilen müſſen, auch nur die Erlaubniß ſeines Biſchofs zu erwirken, falls er nicht ge-

---

1) Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Residentia, n. 39.

2) Vgl. Reiffenstuel, Jus can. L. III. tit. 4. n. 92. Leurenius, Forum beneficiale, P. I, quaest. 385. Silbernagl, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, S. 315. 26.

3) Hard. X. p. 1066.

4) Barbosa, de offic. et potest. episcopi, P. III. Allegat. LIII. n. 89. Pirhing, Jus can. L. III. tit. 4. n. 23. Schmalzgrueber, Jus eccles. L. III. tit. 4. n. 46. 47. 67.

zwungen iſt, ſelbſtſtändig zu handeln und das Geſchehene erſt nachträglich zur Kenntniß des Oberhirten zu bringen. In dem einen wie in dem andern Falle hat der Biſchof die Angelegenheit zu unterſuchen und wenn ſich die Verlegung des Wohnſitzes als gerechtfertigt erweist, im Sinne der Congregation einen Vicar zu beſtellen, den Urlaub auf ein Jahr zu beſchränken und nach Ablauf deſſelben auf Reſignation oder Pfründentauſch zu dringen. Daß der Ordinarius in einer ſolchen Nothlage unabhängig und ohne päpſtliche Vermittlung eingreife, ſcheint uns in der ganzen Stellung, die er im Pfründeweſen der Diöceſe einnimmt, begründet zu ſein. Er verleiht und entzieht die Beneficien durchaus ſelbſtſtändig [1]), nimmt die Reſignationen entgegen [2]) und genehmigt den Pfründentauſch [3]). Iſt er aber für Vornahme dieſer wichtigen Amtshandlungen der allein zuſtändige Obere, ſo wird ihm auch das weniger bedeutende Recht, einem Beneficiaten, der ſein Leben bedroht ſieht, vorübergehend und höchſtens für ein Jahr den Aufenthalt an einem andern Orte zu geſtatten, nicht abgeſprochen werden können.

(Schluß folgt.)

---

1) c. 3 X de instit. 3, 7; c. 1 X de capellis monach. 3. 37; c. 12 in fin. X de haeret. 5. 7.

2) c. 4 X de renunciat. 1. 9. .

3) c. 5 X de rerum permutat. 3. 19.

2.

Der abſtrakte Einheitsbegriff Gottes und der Heiligencult im Islam.

Von Profeſſor Himpel.

I.

Heiligendienſt wird zumeiſt mit der Religion, die auf der abſtrakteſten Faſſung und eiferſüchtigſten Bewahrung der Einheit Gottes beruht, für unverträglich erachtet, da beides einander abzuſtoßen und auszuſchließen ſcheint: dennoch aber finden wir im ganzen Gebiet des Islams, vom weſtlichen China und Indien, an der oſtafrikaniſchen Küſte, in Aegypten bis nach Marokko von alten Zeiten her einen ſehr ausgebreiteten Heiligencult, dem nur ſelten ein nach den Grundſätzen dieſer Religion doch ganz berechtigter Puritanismus einen, mit Ausnahme der praktiſch nachhaltig und bedeutend gewordenen Beſtrebungen der Wachabiten des eigentlichen Hocharabiens, ſchüchternen und ohnmächtigen Widerſtand geleiſtet hat. Es iſt eine merkwürdige Erſcheinung, welche für die zunächſt wenigſtens ſubjektive Nothwendigkeit einer Vermittlung des religiös geſtimmten Menſchen in ſeinem Ver-

hältniß zur Gottheit ein glänzendes Zeugniß ablegt, daß der Glauben, welcher von ſeinem Urheber auf Feuer und Schwert geſtellt wurde, gegenüber der ſtärkſten Alterirung ſeines weſenhaften Inhalts durch ſeine ergebenſten Anhänger, ſich ſo gut wie waffenlos erwies.

Die göttliche Unendlichkeit, Allmacht und Selbſtgenügſamkeit, ſowie die creatürliche Bedingtheit ſind ſich aufs ſchroffſte im Koran entgegengeſtellt, ohne eine Vermittlung, ja nur eine Annäherung zuzulaſſen. Die Gottheit allein beanſprucht hier nicht bloß jede Art von Anbetung, wie ſichs gebührt, ſondern jede Verehrung, Anrufung, jedes Hilfe- und Zufluchtſuchen concentrirt ſich ebenfalls auf ſie. Mit dieſer Ausſchließlichkeit der göttlichen Prärogative polemiſirt der Koran zunächſt gegen den Paganismus der Araber und die chriſtliche Trinität, (Sure 9, 25,) die er gewöhnlich in Gott, Jeſus und Maria beſtehen läßt (a. O.), wogegen er anderwärts letztere in ihrer Jungfräulichkeit wieder ſehr hoch ſtellt [1]). Aber auch gegen die Juden erhebt er den Vorwurf einer Fälſchung des reinen Gottesgedankens,

---

1) Sure 3, 47 ff.: Gott nahm ſich ihrer mit Wohlgefallen an und ließ einen vortrefflichen Zweig aus ihr ſproſſen. Die Engel ſprachen: O Maria, Gott hat dich erhoben, geheiligt und bevorzugt über alle Frauen der Welt .... Gott verkündet dir das von ihm kommende Wort; ſein Name wird ſein: Meſſias Jeſus, Sohn Marias. Herrlich wird er ſein in dieſer und jener Welt und zu denen gehören, die Gott nahe ſtehen. Maria erwiderte: Wie ſoll ich einen Sohn gebären, da mich ja kein Mann berührt. Der Engel antwortete: Gott ſchaffet was und wie er will. So er eine Sache beſchloſſen und ſpricht: es werde, ſo geſchieht es. — Jeſus gilt dem Koran als das von Gott in Maria geſchaffene Wort.

da ſie nach ihm Esra als Sohn Gottes betrachten und dazu ihre Rabbiner als Herren (wie göttlichen Anſehens) verehren [1]).

Kein Menſch, auch nicht der vollkommenſte, der von Gott geſandte größte Prophet, der die abgeirrte Menſchheit zur wahren Gotteslehre zurückführen ſoll, hat der unendlichen Gottheit gegenüber vor dem andern etwas voraus, worauf er einen Anſpruch, von Seinesgleichen neben Gott, ſomit ihm von ſeiner Ehre entziehend, geehrt zu werden, gründen könnte. Keiner, auch jener am meiſten Begnadigte nicht, iſt ein Wiſſer von Gottes Geheimniſſen, ein Wunderthäter. Das „Siegel der Propheten", Mohammed, hat nichts von ſich, ſondern ihm iſt alles durch Gott geoffenbart worden, was zur Beſeligung der Menſchen an Lehren und Geboten nothwendig iſt; er iſt nur der erſte Bekenner des Islam und dadurch ein leuchtendes Vorbild [2]), nur ein Sterblicher mit all deſſen Schwächen, der „keineswegs die Schätze Allah's beſitzt, noch vor Andern weiß, was verborgen iſt, noch ein Engel zu ſein behauptet." Wiederholt wird ſo die Wunderkraft und das Wiſſen um die zukünftigen Dinge von der Perſon Mohammeds abgelehnt und Gott allein zugeſchrieben, deſſen Geſandter

1) Sure 9, 47: Die Juden ſagen: Esra iſt der Sohn Gottes, und die Chriſten ſagen: Chriſtus iſt der Sohn Gottes. Sie erkennen außer Gott und Chriſtus, dem Sohn der Maria, ihre Rabbinen und Mönche als ihre Herren an, da ihnen doch geboten iſt, nur Gott allein zu verehren. Denn außer ihm iſt kein Gott. Hinweg von ihm mit dem, was ſie ihm zugeſellen! (was die ihm ungetheilt gebührende Ehre mit ihm theilen will).

2) Sure 33, 21. 6, 50.

und begnadeter Lehrer der Menſchheit er ſei. Auch er ſelbſt iſt in ſeinen Augen verſchwindend klein angeſichts der alleinigen Größe Gottes: nicht etwaigen Vorzügen und Kräften der eigenen Natur verdankt er ſeine Stellung, da er mit und in jenen durchaus nur ein Glied der großen Menſchheitskette darſtellt, ſondern ausſchließlich der freien, beſſer geſagt willkührlichen Gnade Allah's, durch welche ganz ausſchließlich er iſt, was er iſt. Es iſt dieſelbe Einzigkeit der alles Große und ethiſch Gute abſorbirenden göttlichen Größe und Vollkommenheit, welche dem Menſchen jeglichen Schauplatz eigner Bethätigung und Kräfteentfaltung nicht bloß einengt, ſondern von vornherein unmöglich macht, jegliche Auswahl und Berufung mit Berückſichtigung irgend eines vorhandenen oder künftigen Verdienſtes oder Vorzuges abſchneidet. Auch wenn der Erwählte in keiner Weiſe für ſeinen Beruf geeigenſchaftet iſt, ſo thut es nichts zur Sache, da ja doch im Grund Gott in ihm denſelben vollführt. Nicht die Gottheit alles in allem geworden in und nach dem großen Werdeprozeſſe der Weltgeſchichte nach dem Worte des Apoſtels (1. Cor. 15, 27 f.) zeigt uns der Prophet aus der Wüſte, ſondern wie in ewiger Unbeweglichkeit und Starrheit ihrer abſoluten Größe verharrend von allem Anfange, und die Welt wie den Einzelnen als ein Nichts vor ihr, nur ſcheinbar ſich ſelbſt bewegend und in Thätigkeit ſetzend, in Wahrheit von Gott hingeſtellt und bewegt. Alle menſchlichen Begegniſſe und Thaten müſſen ſeiner unwiderſtehlichen Allmacht zugeſchrieben werden. Es wäre Pantheismus, wenn die Welt dem Propheten nur überhaupt etwas gälte. So iſt es abſoluter Monotheismus, der ſich überbietet in Prinzip und Theorie,

ebendeshalb aber im Leben ſpäter, und zwar bald völlig überſchlägt. Die extreme Steigerung bezeugen Mohammed zugeſchriebene Reden, wie: „Gott iſt der ſich ſelbſt Genügende, Preiswürdige. Wenn alle Bäume der Welt Schreibgriffel wären und Er hernach das Weltmeer zu ſieben Tintenmeeren vergrößern würde, könnten doch die Ausdrücke und Betrachtungen über Gott nicht damit erſchöpft werden“ [1]. Der Unbeſchreiblichkeit und Unerſchöpflichkeit Gottes ſtehen alle denkbar und undenkbar größten Anſtrengungen der Creatur ohnmächtig gegenüber. Mit der Allmacht iſt die Gnade Gottes am ſtärkſten hervorgehoben, und den beiden Attributen werden alle andere, insbeſondere die Heiligkeit untergeordnet [2]. »As the Koran ignores God's purpose of love to save the world in righteousness, its conception of the divin mercy could not fail to prove a caricature« [3]. Wir begegnen in Schilderung und Wiederholung der Gnade und des Erbarmens Gottes derſelben Ueberladung, weil die Erkenntniß der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit fehlt, und die Gnadenakte auf die abſolute Willkühr einer Gewalt von abſoluter Energie geſtellt ſind. „Im Namen des allgnädigen Gottes“, das ſ. g. Bismillah (ſ. v. a. im Namen Gottes), ſteht zu Anfang jeder Sure, ausgenommen die neunte. Das Bismillah iſt eine Formel mit magiſchen Wirkungen, ein Talisman gegen böſe Geiſter, verbürgt

1) Islam: its history, character and relation to Christianity. By J. Mühl. Arnold. 3. ed. London. Longmans. 1874. S. 93. Die 100 Namen, unter denen Allah der vorzüglichſte, bei Hammer-Purgſt. Fundgruben des Or. IV. S. 16.

2) Er hat auf ſeine Seele das Erbarmen geſchrieben, Sure 6, 12.

3) A. O. p. 97.

die Auslöſchung der Sünden und Strafen, ſowie den Eingang ins Paradies. „Als dieſe Worte zuerſt geoffenbart wurden, flohen die Wolken nach Oſt, die Winde wurden geſtillt, die See brauste, die Thiere ſpizten ihre Ohren zu lauſchen, die Dämonen wurden mit feurigen Wurfgeſchoſſen aus dem Himmel vertrieben, Gott ſchwur alles zu ſegnen, worüber ſein Name genannt wurde, und wer immer dieſe Worte ſprach, ſollte ins Paradies eingehen“ [1]). Der göttlichen Gnade iſt wieder alles unterſchiedlos zugeſchrieben: die ſinnlichen Güter und irdiſchen Erzeugniſſe, die Offenbarung der wahren Religion, insbeſondere die Sendung des Korans, dieſe „Vollendung der göttlichen Liebe und Gnade“, die Sündenvergebung, aber als launiſche, willkührliche Handlung im Dienſte der unwiderſtehlichen Macht. „Er vergibt wem er will“ iſt nicht etwa ausnahmsweiſe als ſchwieriges Problem theologiſcher Forſchung im Koran aufgeſtellt, ſondern gewöhnliche Formel, welche für Gott die unbedingte, ſelbſtverſtändliche Willkühr wahrt. Unvermittelt tritt daneben die Reue des Menſchen als Bedingung der Vergebung auf: „Denen, welche bereuen, ſich beſſern und kund machen was ſie verheimlicht haben, will ich mich gnädig zuwenden, denn ich bin leicht zu verſöhnen und barmherzig“. Aber die Anerkennung Mohammeds als des größten der Apoſtel iſt das verdienſtvollſte aller guten Werke. Wer immer an den Propheten glaubt und bereut, erhält Verzeihung und freie Aufnahme in das Paradies [2]).

Hier iſt die Lehre Mohammeds über die Engel zu berühren, welche mehrfach als die Träger einer Vermitt-

1) Islam, S. 97.
2) Sure 19, 7. 21, 14. 22, 14 al.

lung zwiſchen Gott und den Menſchen erſcheinen. Sie werden hochgeſtellt im Koran, nehmen ſcheinbar den höchſten Rang unter den intelligenten Weſen ein [1]), ſind vor den Menſchen geſchaffen. Als dienende Geiſter ſind ſie Gott nahe, erſcheinen in menſchlicher Form, ſind aber auch unſichtbar als Helfer nahe, z. B. in der Schlacht bei Honein, wo die Armee der Gläubigen im Vertrauen auf ihre numeriſche Stärke zuerſt zurückgeworfen wurde, aber zulezt den Sieg gewann durch das himmliſche Heer, das ſie nicht ſahen. Der Glaube an die Exiſtenz der Engel, deren höchſter, der eigentliche angeliſche Fürſt des neuen Glaubens, Gabriel iſt, iſt ein weſentliches Erforderniß für den orthodoxen Bekenner des Islams: Mohammed ſchwört bei den Engeln; ſie lehren und thun die Rathſchlüſſe Gottes kund, führen die Seele aus dem Leib, geleiten die Frommen ins Paradies, überbringen Ermahnungen und Prophetieen. Vor Gott beten ſie an, bewegen ſich feierlich um ſeinen Thron, verſenken ſich in die göttlichen Myſterien und ſind am Gerichtstage, im Paradies wie in der Hölle, als Vollſtrecker der göttlichen Beſchlüſſe thätig. Aber dem allem ſteht wieder eine merkwürdige Entwerthung dieſer himmliſchen Weſen gegenüber, welche das Geſagte mehr als übernommenen Beſtandtheil anderer Religionen und Anziehungsmittel für deren Bekenner erſcheinen läßt und beſtrebt iſt, die alleinige Macht und Größe Gottes auch durch die Engel in keiner Weiſe beeinträchtigen zu laſſen. Dahin gehört, daß Gott ihnen den Befehl ertheilt, vor dem Menſchen, den er eben erſchaffen hat, ſich auf die Kniee zu werfen.

1) Sure 37, 8. 11.

Damit iſt ihnen wieder faktiſch der oberſte Rang unter den geiſtbegabten Creaturen entzogen, wie Sclaven und zu Sclavendienſten gehorchen ſie dem tyranniſchen Wink des Gebieters, der ſie in einer Laune geſchaffen und in ſeine Nähe gezogen, in einer anderen wieder unter die ſpätere menſchliche Creatur erniedrigt hat. Die abſolute Erhabenheit Gottes treibt auch mit dieſen Geiſtweſen ein Spiel, mit denen ſie nichts gemein haben will, die vor ihr, was ihre Eigenexiſtenz und Weſenheit betrifft, kaum größeren Werth als Seifenblaſen haben. Damit ſind die unten zu berührenden phantaſtiſchen Anſichten über die Größe der Engel nur in ſcheinbarem Widerſpruche. Auf daß der Menſch ſich ja nicht beikommen laſſe, von dem was Gott allein gebührt, ihnen etwas zuzuwenden, werden ſie unter den Menſchen geſtellt. Die meiſten Theologen im Islam ſtellen ſie jedenfalls unter die Propheten, und auch ihre Eigenſchaft als göttliche Boten an die Menſchen wird zu ihrer Erniedrigung verwendet. „Eine Perſon, welche ein König als Boten an einen andern König ſendet, kann doch nicht durch dieſe Sendung andern Rang erhalten, welcher über den des Königs, an den ſie geſandt iſt, erhaben wäre“. So ſchreibt ein moslimiſcher Theologe, »avec quelque hardiesse, bemerkt Goldziher [1]), et sans s'apercevoir qu'il se rend coupable d'un rapprochement, contraire à l'Islamisme, entre le prophète et Dieu.

Es iſt einer der vielen Widerſprüche, deren ſich Mohammed ſchuldig machte, wenn er ſich ſelbſt als den letzten

---

1) Le culte des Saints chez les Musulmans (Extrait de la Revue de l'histoire des religions 1880, Paris, Leroux) p. 6.

und höchſten Propheten betrachtete, aber in Abſicht auf die Wundermacht, die er ſich abſprach, die früheren Propheten, insbeſondre Jeſus weit höher ſtellte. Allein darin blieb er ſich unerſchütterlich gleich, daß er wie Anbetung, ſo auch Gebet und Anrufung nur auf Allah beſchränkte und jedes Mittelglied, das etwa auf Anrufung und Verehrung Auſpruch machen könnte, von denſelben ausſchloß. Am ſchärfſten wurde noch beinah ein halbes Jahrhundert nach „dem Propheten“, mitten in einer ſchon ganz dem Heiligendienſt ergebenen Welt dieſes Schiboleth desſelben, an das er niemals rührte noch rühren ließ, von dem Myſtiker Samnun (der Liebende, muhibb, in Gott liebend Verſenkte genannt) ausgeſprochen. Als öffentlicher Gebetsausrufer (Mueddin) redete er nach den offiziellen Worten: Ich bezeuge, daß kein Gott iſt als Gott und Mohammed ſein Geſandter, noch weiter: „O Gott, wenn du nicht ſelbſt die Leſung dieſer Worte geboten hätteſt, würde ich niemals in demſelben Athemzug deinem Namen den Namen Mohammeds verbunden haben“ [1]). Der Myſtiker hat damit den „Propheten“, der Schüler ſeinen Meiſter überholt und ad absurdum geführt: kein Menſch, alſo auch Mohammed nicht, darf in engere Beziehung zur Gottheit gerückt, an der ihr allein gebührenden Verehrung mitbetheiligt werden. Mohammed hat in ſeinem oberſten Glaubensſatz ſein oberſtes theoretiſches Glaubensprinzip verletzt und des schirkun, der Vergeſellſchaftung, der unerlaubten Annäherung des Creatürlichen, hier ſeiner eignen Perſon an die Gottheit ſich ſchuldig gemacht [2]).

1) A. O. S. 7.

2) Muſchrikun der (Gott Genoſſen) Zugeſellende heißt dem

Aber auch der Koran anerkennt in ſeiner Weiſe Menſchen, die an Energie der Entſagung, des Verzichtes auf die Welt und ihre Genüſſe, an Kraft der Selbſtüberwindung und an Erkenntniß Gottes den andern weit vorangekommen ſind. Auch ihm gelten ſie als Gegenſtände des Lobpreiſes, der Bewunderung und Nachahmung. Nur erlangen ſie weder während ihres Erdenlebens noch nach dem Tode höhere Gewalt als andere Menſchen, kommen Gott nicht näher, um an ſeiner Macht und Majeſtät etwa Theil zu nehmen: ein höherer Grad der Seligkeit im Paradieſe muß ihnen genügen, den ſie der göttlichen Barmherzigkeit verdanken. Zugleich genießen ſie, was ſie an Lohn hienieden verdient haben [1]). Gott thut jedoch nichts durch ſie oder auf ihre Bitte und Verwendung für die Lebenden: ſie verharren im Stande eines ſtillſeligen Genuſſes, wo ſie auf die abſolute Aktivität Gottes keinerlei Einfluß nehmen. „Sie halten ihre Gottesgelehrten und Mönche für (himmliſche) Gebieter, Gott und Chriſto, dem Sohne Maria's zur Seite, da doch ihnen der Befehl gegeben worden iſt, nur den einen Gott anzurufen, außerhalb deſſen es keinen andern Gott gibt. Er iſt in Wahrheit von allem weit entfernt, was ſie ihm zugeſellen" [2]). Damit iſt der Verehrung und Anrufung der Heiligen das Urtheil im Koran geſprochen. Die Stelle iſt aber

---

Koran der Irrgläubige, welcher dadurch die Prärogative der Gottheit beeinträchtigt.

1) „Die welche geglaubt und für die Religion Gottes ihr Vaterland verlaſſen und mit ihrem Vermögen und Leben für ſie gekämpft haben, erhalten einen hohen Grad der Glückſeligkeit bei Gott, und nur dieſe werden glücklich ſein. . . . . Denn bei Gott iſt großer Lohn". Sure 9.

2) Sure 9, 31.

nicht bloß gegen Chriſten und Juden, ſondern zugleich gegen heidniſche Vergöttlichung Verſtorbener gemeint, welche von den Menſchen bewerkſtelligt wird, da Gott ſolche ſchlechterdings von ſich abſtößt. Einen geſunden Realismus zeigt dann allerdings der Koran darin, daß er vom Cultus des Genius und der Unſterblichkeit im Gedächtniß der Menſchen nichts weiß. Die perſönliche Unſterblichkeit iſt ihm unmittelbar ſo gewiß, daß er ſtatt nach einem bloßen Schatten zu haſchen, und um ſich einen ſolchen fern zu halten, die Realität derſelben übertreibt, wieder in das Sinnliche, Dieſſeitige herabzieht und zu einem Complex bis aufs höchſte geſteigerter ſinnlicher Genüſſe und Freuden macht.

Nun ſehen wir aber den abſoluten Monotheismus Mohammeds und ſeines Buches nur allzubald erbleichen. Es wäre ganz unrichtig, wenn man für beide in der abſtrakten Ausſchließlichkeit ihrer Gotteslehre eine maßgebende Direktive für den Glauben der Moslims auch nur auf einige Menſchenalter über Mohammed hinaus annehmen wollte. Die intolerante und metaphyſiſch verſtiegene Einheitslehre des la ilah ill' allah begann noch im Jahrhundert der Entſtehung der neuen Religion durchbrochen zu werden, und einerſeits der geſunde Inſtinkt der dem neuen Glauben eroberten Nationen, andrerſeits der Einfluß andrer Religionen und das Beiſpiel der Bekenner derſelben ließ einen Heiligendienſt aufkommen, der in der Folgezeit nicht bei den Heiligen des Paradieſes ſtehen blieb, ſondern auch lebendige Santone's ſchuf, wie ſie noch heutzutage in den mohammedaniſchen Staaten blühen. Der unheimlichen Höhe und erhabenen Einſamkeit Allah's war das Volk nicht gewachſen; es hatte kein Verſtändniß

für ſie, dagegen die richtige Ahnung, daß das Menſchliche dem Göttlichen durch Weſen höherer Kräfte, die Geiſter verſtorbener Menſchen von großen Tugenden und Verdienſten angenähert werden könne, Gott durch dieſelben, denen er von ſeiner eigenen Wunderkraft mitgetheilt habe, der Menſchenwelt in Gnadenerweiſen verſchiedenſter Art ſich mittheile und offenbare. Neben jener abſoluten Größe Gottes wuchs nun in der moslimiſchen Glaubenswelt die Größe jener heiligen, gottbegnadigten Menſchen zu bedeutendem Maß herauf, vor allem die des „Propheten“. Hatte der Menſch Mohammed mit ſeinen Gebrechen und Fehlern den Arabern den Glauben an ihn als Geſandten Gottes erſchwert, vielen auch unmöglich gemacht, wie er ſelbſt wiederholt ausdrücklich bekennt, ſo räumte der Glaube jetzt jene Zweifel ſammt der bloßen Menſchlichkeit Mohammeds hinweg, indem er ihn mit Wunderkräften ſchon für ſein dieſſeitiges Leben begabte. Was Mohammed ſich ſelbſt ab-, dagegen alten Propheten ſeiner Nation wie Israels zugeſprochen hatte, die Kraft, Wunder zu wirken, holten jetzt ſeine Anhänger für ſeine Perſon nach, indem ſie (mit Recht, wie uns dünkt) ſich den „Propheten“ als wahren Gottesgeſandten gar nicht ohne ſolche Begabung denken konnten. Uns bleibt nur räthſelhaft, wie „der Prophet“ bei dem vollen Bewußtſein bloßer, ſehr unvollkommener und in keiner Weiſe über die Zeit und Volksgenoſſen erhabner Menſchlichkeit zum Glauben an ſich als den Geſandten Gottes gelangen konnte. Die ſpäteren Anhänger handelten nur conſequent, wenn ſie Menſchlichkeit und Menſchlichkeiten mehr und mehr an ihm abſtreiften und dem göttlichen Faktor in ihm ſchon für das dieſſeitige Leben volle Wirkſamkeit einräumten. Ein Helfer und

Fürbitter in Noth und Gefahr, der Menſch geweſen, aber den gewöhnlichen Schlag ſeines Geſchlechtes weit überragt hatte durch eigne, ſodann von Gott mitgetheilte höhere Kräfte, erſtand nun für die Bedürfniſſe gläubiger Völker im ſchroffen Widerſpruch gegen den Koran im Stifter der neuen Religion, dem Urheber dieſes heiligen Buches, und ſofort durch die Jahrhunderte herab aller Orten in ungezählten Gläubigen, die das Volk als Wunderthäter und Heilige, als mehr oder minder getreue Nachbilder des „Propheten über ſich emporgehoben und der Schaar der Heiligen einverleibt hatte, die es bewundert, verehrt und in ſeinen Nöthen anruft. Zuerſt kam die Ehre ſolcher Heiligſprechung durch das Volk an die Genoſſen Mohammeds, Helden des Schlachtfelds, die nun „Heilige und Thaumaturgen“ wurden und mit den erſten Chaliphen die vorderſte Tabaka (Reihe, chronologiſche Serie) in den Biographien der moslimiſchen Heiligen bilden (Goldz. a. O. S. 10 f.). Sie erſcheinen nun, ganz verſchieden von der Rolle, die ſie im Leben geſpielt, als Sufi's, Myſtiker des höchſten Vollendungsgrades und je als Gründer der verſchiedenen Orden dieſer Theoſophen. Über alle ragt an myſtiſchem Tiefſinn und theologiſcher Bildung begreiflich Ali hervor, der Weli (Heilige) Allah's [1]).

---

1) Was für eine Vorſtellung ſich die Folgezeit von Ali's theologiſchem Wiſſen machte, davon mag uns ein Spruch der Sunna (Tradition) von demſelben belehren (Islam, its history u. ſ. w. S. 200 f.). Sie fragten einſt den Fürſten der Gläubigen (Emir-ul-Muminin), Ali, über die Macht Gottes, und er ſagte: „Der Herr des Weltalls hat einige Engel, welche ſolchen Umfang beſitzen, daß wenn einer von ihnen auf die Erde käme, dieſelbe ihn nicht faſſen könnte bei der Größe ſeines Leibes und der Ausdehnung ſeiner Flügel; es gibt auch einige Engel, von denen weder Dſchins (Ge-

Die erſte Tabaka in der moslimiſchen Heiligengeſchichte weiſet aber, obgleich Beſitzerin der größten Frömmigkeit

nien, Geiſter) noch Menſchen eine Beſchreibung liefern können wegen ihrer unermeßlichen Größe und außergewöhnlichen Schönheit ihrer Geſtalt und ihres Antlitzes, denn wie kann ein Engel beſchrieben werden, der ſo groß iſt, daß die Diſtanz von ſeinen Schultern zu ſeinen Ohrlappen einer Reiſe von 700 Jahren gleichkommt? Und noch andere gibt es, welche, ohne ihrer Leibesgröße zu erwähnen, allein mit einem ihrer Flügel die Himmelswölbung ausfüllen. Andere ſind ſo gewaltig, daß die Himmel ihnen nur bis an die Lenden reichen; andern, wenn ſie in der Luft ſtehen, reicht die Erde nur bis an die Kniee, und andere ſind wieder, deren Daumengrübchen alle Waſſer der Welt aufnehmen könnte, wenn ſie hineingegoſſen werden könnten". In den Augenwaſſern anderer können Schiffe jahrelang ſegeln, und einen gibt es, bei welchem die Entfernung vom Ohr zum Auge zur Länge von 500 Jahren eines Vogelflugs anſteigt. Und von Mohammed berichtet die Sunna: „Auf ſeiner Himmelsreiſe ſah er auch einen Engel, Chorus, Hahn genannt, deſſen Fuß auf dem Ende der ſiebenten Erde (die Sunna kennt 7 Himmel und 7 Erden) ſtand und deſſen Haupt an den Thron Gottes reichte. Er hatte zwei Schwingen, und wenn er ſie ausbreitet, reichen ſie von Oſt zu Weſt. Bei Morgendämmern öffnet er die Schwingen und ſchlägt ſie zuſammen, laut das Lob Gottes ſingend. Sobald ſeine Stimme gehört wird, ſchlagen alle Hähne auf Erden ihre Flügel zuſammen und krähen Gottes Lob; hört er auf, ſo hören auch ſie zu krähen auf. Die Schwingen dieſes himmliſchen Chorus ſind weiß, die Federn unter denſelben grün und die Schönheit dieſer beiden Farben ſpottet jeder Beſchreibung. Einen andern Engel zeigte Gabriel dem Mohammed: hälftig beſtand er aus Schnee, hälftig aus Feuer; das Feuer ſchmelzte nicht den Schnee und der Schnee löſchte nicht das Feuer. Und den feurigen Eisengel hörte er mit lauter Stimme rufen: O Gott, ich preiſe dich, daß du des Feuers Hitze verhindert haſt, den Schnee zu ſchmelzen, und die Eiskälte, das Feuer auszulöſchen. — Solche Stellen zeigen, wie man ſich abmühte, dem Begriff der ſchlechthinigen Größe und Unendlichkeit Gottes durch phantaſtiſche Schilderungen ſeiner oberſten Creaturen in etwas beizukommen. Sie haben aber den Sinn der Moslims ſo verderbt, daß ſie für die einfache, nüch-

und Heiligkeit doch erſt verhältnißmäßig wenige Wunder auf. „Die Sterne glänzen erſt, wenn die Sonne ſich vom Firmament zurückgezogen hat, und es tiefe Nacht geworden iſt,“ gibt die Tradition als Urſache dieſer auf den erſten Blick merkwürdigen Erſcheinung an. Sie iſt aber einfacher zu erklären. Die Wunderſcheu des „Propheten“ rückſichtlich ſeiner Perſon hielt die Phantaſie der Gläubigen noch einige Zeit in Schranken. Bald aber ſteigerte ſich die Wunderſucht nach einem natürlichen Geſetz von einer Generation zur andern, das religiös-patriotiſche Intereſſe, welches man an den Lokalheiligen nahm, hob dieſe mehr und mehr und machte ſie noch immer wunderthätiger, und je weiter es einer darin gebracht, um ſo mehr Hilfe konnte er leiſten, um ſo mehr Anrufungen erfüllen. Hier dehnte ſich eine endloſe Linie. Mehr zu denken gibt das ſtark verſchiedene Verhältniß zwiſchen der Gründungszeit und den ſpätern Jahrhunderten in der chriſtlichen Religion in Rückſicht auf das Wundergebiet, erklärt ſich aber aus dem ungetrübt übermenſchlichen Charakter derſelben.

Der Heiligencult im Islam iſt freies Gewächs auf dem Naturboden des Volkes, das ſeine üppigen Ranken treibt, ohne daß ſie von höherer Autorität beſchnitten werden. Wie das Volk in ſeinen lokalen Beſonderheiten ſich die Heiligen macht, ſein Wille ihr Heiligſein dekretirt, ſo erzeugt, vermehrt, verändert es auch ſeine Legende. Es behält den Heiligen für ſich. Wie es unbekümmert

---

terne Wahrheit keinen Geſchmack haben und mit Verachtung auf die einfachen aber erhabenen Gedanken des Chriſtenthums herabſehen. Denn ſie erſcheinen ihnen weitaus nicht von der Größe und Länge ihrer islamiſchen Engel, worin ſie unbeſtreitbar Recht haben.

darum bleibt, wie die Leiter und Vorgeſetzten ſeiner Religion ſich mit ihnen beſchäftigen, ſie anerkennen oder verwerfen, ſo haben letztere auch ihrerſeits dieſe religiöſe Domäne dem Wuchertrieb der Phantaſie des Volkes völlig überlaſſen, wie es dem unfertigen Charakter dieſer Religion entſpricht. Die Moſchee gehört Allah und nicht den Heiligen, deren Verehrung ſich an ihre Gräber knüpft, ganz wenige Fälle ausgenommen, wo Überreſte von Heiligen ſich in Moſcheen befinden [1]). Es iſt dann jedoch, was den öffentlichen Cult betrifft, Gräberdienſt ſtreng geſchieden vom Moſcheegottesdienſt, der ſich reiner an den Koran gehalten, aber ſich durch dieſe vornehm träge Ausſchließlichkeit jeglicher Leitung und Läuterung an ſich ganz berechtigter Glaubensantriebe und Regungen begeben hat.

1) Auch Reliquiendienſt kennt der Islam, doch bleibt er im Weſentlichen auf Haare, Knochen, Zähne, Kleidungsſtücke ſeines Stifters beſchränkt. Goldz. theilt a. O. S. 13 hierüber noch nicht näher bekannte Berichte Abdul Gani's aus Nablus (Sichem) mit. Letzterer begegnete in Medina einem gelehrten indiſchen Moslim, Gulam Mohammed. In Indien, erzählte ihm derſelbe, beſitzen viele Perſonen Haare des Propheten, je eines, zwei, bis zwanzig. Sie zeigen ſie denen, welche ſie zu verehren wünſchen. Ein Frommer ſtellte ſolche Reliquien jährlich an einem beſtimmten Tage öffentlich aus, wobei ſich zahlreiche gelehrte und fromme Perſonen um ihn verſammeln, Gebete zu Ehren des Propheten ſprechen und ſich religiöſen und ekſtatiſchen Uebungen widmen. Die Haare verlängern ſich zuweilen von ſelbſt und breiten ſich ſo aus, daß ein einziges eine Menge neuer erzeugen kann. Dieß ſei kein Wunder, denn „der glückſelige Prophet genießt eines großen göttlichen Lebens, welches in allen edlen Theilen deſſelben wirkſam iſt.“ — Ein Fürſt beſaß Kopfhaare des Propheten in ſeinem Schatz. Dem Tode nah befahl er ſie ihm vor Augen zu legen, und ſie befinden ſich noch in ſeinem Grabe zu Damaskus. Wer das Grab beſucht (ſagt der Berichterſtatter, a. O. S. 13), hat mit dem Beſuch die Intention zu verbinden, den Segen der h. Reliquien auf ſich wirken zu laſſen

Das Ueberwuchern derſelben in den Heiligenlegenden hat aber unläugbar auch in dem Mangel jeder graphiſchen, plaſtiſchen oder maleriſchen Darſtellung des Heiligen ſeinen Grund, da die fromme Dichtung nun, auch von dieſer Schranke unbeirrt, immer weitere Kreiſe ziehen und nicht nur von der Wahrheit, ſondern ſelbſt von jeder Wahrſcheinlichkeit ſich mehr und mehr entfernen konnte.

Am gewöhnlichſten ſind die Eigenſchaften des Fliegens, ein Stück der göttlichen Allgegenwart, und des Wandelns auf dem Waſſer, was wohl von den Evangelien herübergenommen ſein mag. Auch das Verſetzen der Berge ſcheint als urſprüngliches Symbol in der Sprache des Heilandes, von den Moslims als wunderbare reale Handlung auf ihre Heiligen übertragen worden zu ſein. So redete ein Heiliger, Ibrahim Ben Adham, auf dem Gipfel eines Berges mit ſeinen Jüngern ſtehend, von der Macht des Glaubens und bemerkte, daß der Fromme von Gott durch ſeine Heiligkeit die Macht erlange, wenn er zu einem Berge ſage: Hebe dich hinweg, unmittelbar darauf den Berg fortwandern zu ſehen. Kaum hatte Ibrahim dieſe Worte geſprochen, als der Berg, auf dem er ſich befand, ſich in Bewegung ſetzte und nicht früher zum Stillſtand kam, bis der Heilige mit dem Fuße ſtampfend ſprach: „Bleibe in Ruhe! Ich habe mich nicht an dich gewendet, ſondern nur beiſpielsweiſe geſprochen.“ Somit war hier das Wort eines Heiligen wunderbar wirkſam, ſelbſt ohne daß er die entſprechende Willensrichtung mit demſelben verband. Auch auf dieſem Gebiet zeigt ſich die rand- und bandloſe Phantaſie, die nicht ruht, bis ſie alle Grenzen des Natürlichen weit hinter ſich gelaſſen hat und nun wie vom verſtiegenen Ballon aus die verwegenſten Sprünge

ins Blaue hinein macht. Was man ſich aber in der Märchenwelt des Orients auf weltlichem Gebiet als Spiel einer auch das Unwahrſcheinlichſte und Entlegenſte er=haſchenden Phantaſie gefallen läßt, widert an, wenn man demſelben auf dem Boden der Religion und des Glaubens begegnet, und nun Gottes Gnade und Allmacht die Rollen durchſpielen müſſen, welche dort die Geſchöpfe einer phan=taſtiſchen Welt, Feen, Genien und Dämonen auf ſich nehmen. Es wird alles zur geiſtlichen Traveſtie, zur afterreligiöſen Comödie: die gewöhnlichſten Unterhalt=ungsgegenſtände aus der luſtigen Romanwelt des Orients werden durch eine jezt von Allah und ſeinen Engeln di=rigirte Maſchinerie verknüpft, gelöst, gewechſelt und ver=wandelt, um jezt auf Erden, dann im Paradieſe wieder zu erſcheinen und im nächſten Augenblik die widerſprech=endſten Verbindungen einzugehen. Zur Zuchtloſigkeit des profanen Ausdrukes geſellt ſich das abſtoßende und zwek=loſe Spielen mit dem Heiligen, das nun ganz wie die Lügengeſchöpfe der Märchenwelt als ordinärer Unterhalt=ungsſtoff verwendet wird. Das bibliſche und das chriſt=liche (Heiligen=) Wunder überhaupt in ſeiner ſchlichten Erhabenheit und ethiſchen Zwekbeziehung wird hier durch Hexerei, Magie und Dämonologie abgelöſt. Auch auf dem Gebiet der Heiligenlegende, von der es ausführliche Sammlungen gibt, grinſt uns im Islam der Affe der verzerrten Offenbarungsreligion entgegen.

Deſſenungeachtet iſt man auf den erſten Augenblik rathlos, wenn der Islam anſcheinend doch wieder ſo viele Analogien auf dieſem Feld mit der kirchlichen Heiligen=legende bietet. Iſt es hier wie dort unterſchiedlos Dichtung, fragt man ſich, oder auf chriſtlicher Seite Wahrheit mit

Dichtung gemiſcht; iſt hier der heilige Geiſt in göttlicher Kraft der in und an den geheiligten menſchlichen Organen ſowie durch dieſelben in Wundern wirkſame, und iſt es dort der Dämonengeiſt, der in ſeiner Weiſe ſeine Wunder wirkt? Immerhin werden ſtarke Entlehnungen aus dem Gebiet der kirchlichen Heiligenlegende und phantaſtiſche Steigerungen derſelben anzunehmen ſein, obgleich auch ſie wieder nicht alles erklären. Manches was auch auf chriſtlicher Seite hier als Erzeugniß dichtender Phantaſie ſich ergibt, wird auf Bedürfniſſe und Nöthigungen der gemeinſamen Menſchennatur zurükzuführen ſein, die nirgends, ſei's bei Moslims, Heiden oder Chriſten, als unbedingt gut oder ausnahmslos ſchlecht auftritt. Nur eine einzige Erklärungsweiſe, die dann allerdings als Schablone leicht zu handhaben iſt, aber bald den Dienſt verſagt, genügt auf dem dunkeln Gebiete nicht. Ein ſufiſtiſcher Schreiber von Heiligenlegenden ſtellt in der Einleitung zu ſeiner Sammlung (le culte des Saints u. ſ. w. S. 19 ff.) zwanzig Kategorien auf, unter welche die Wunder der Heiligen zu bringen ſind. Es ſind Todtenerwekung, Unterhaltungen Heiliger mit Todten, mit andern großen Heiligen, die ſchon lange geſtorben ſind; ſehr häufig geſchieht, wie oben erwähnt, das Wandeln auf dem Waſſer, auch zuweilen das Verſiegenlaſſen deſſelben. Für beides boten ſich Moſes, Joſua, Chriſtus als Muſter. Verwandlungen von Stoffen in andere, wie Gold in Blut, Honig in Waſſer, Erde in edle Metalle; Beſeitigung der Entfernungen, indem etwa ein Heiliger ſich in der Moſchee irgend einer Stadt des fernen Nordens oder Oſtens befindet und im Gebet eine Wallfahrt nach Mekka oder Medina zu machen wünſcht; er zieht den Mantel über ſein Haupt,

und wenn er ihn weghebt, befindet er ſich in Mekka oder Medina. Dieſen beſchleunigten Verkehr ermöglichen ſich die Weli's: ein Zuſammenlegen oder Zuſammenrollen der Erde genannt gilt derſelbe für unzähligemal conſtatirt und »hors de discussion«.[1] Ihn kennt aber auch die jüdiſche Legende. Er geſchieht eher Nachts als bei Tag. So kam ſchon Adam nach Mekka. Die Heiligen verleihen Thieren und Bäumen die Redegabe. Einer ſtrekte ſeine Hand gegen einen Baum aus, um Früchte zu brechen. Da ſprach der Baum: Iß nicht von meinen Früchten, denn ich bin das Eigenthum eines Juden. Bei ſolchen Wundern verſteht ſich die Gabe der Krankenheilungen, ſowie daß wilde Thiere ſich auf die Stimme der Weli's beſänſtigen und ihrem Willen gehorſamen. Leztere reiten gerne auf Löwen, den „Hunden Gottes“ (kilab allah). Der Hebung der Raumfernen entſpricht ſodann die Beſchleunigung oder Beſeitigung der Zeitdiſtanzen; aber auch das Gegentheil findet ſtatt: völlige Fixirung der Weltenuhr, Feſtnagelung der ſonſt unaufhaltſam fliehenden Zeit, wobei vielleicht der Vorgang Joſ. c. 10 verwendet wurde. Nicht nur werden die Gebete der Weli's immer erhört, ſondern ſie beſitzen dazu die Fähigkeit, drohende Unfälle vorherzuſagen; nicht minder, lange Zeit ohne Speiſe und Trank zu verbleiben, was bei dem nüchternen Orientalen weniger verwunderlich iſt, als das Gegentheil, welches den Heiligen ebenfalls zugeſprochen wird, nämlich die wunderbare Fähigkeit, unglaublich viel zu eſſen. Dieß erprobte z. B. der große Heilige Demirdaſch (Eiſenberg). Von einem Fürſten ward ihm mit ſeinen vielen Gefährten und Jüngern ein Mahl bereitet. Er kommt allein, ſezt ſich zu Tiſch und verzehrt alles. Sie beſitzen ferner ein Stück Allwiſſenheit

und Allmacht gegenüber den geheimen Handlungen anderer, welche ſie ihnen anzugeben, zu ändern und zu ihrem eignen Vortheil zu wenden vermögen. Gott bewahrt ſie auf wunderbare Weiſe vor allem, was ihrem Leibe ſchaden könnte. Sie ſind Fernſeher und haben in gewiſſer Weiſe einen second sight. Abu Iſak aus Schiraz lebte zu Bagdad, wo er aber mit eignen Augen die Ka'ba von Mekka ſah. Einige beſitzen die Eigenſchaft, welche man im Alterthum der Gottheit zuſchrieb, daß der Menſch beim Anſichtigwerden derſelben ſofort ihrem Blik begegnend dem Tode verfällt. Gott vernichtet aber auch die Ruchloſen, welche ſeine Heiligen ſchädigen wollen. Endlich ſind ſie fähig, die verſchiedenartigſten Geſtalten und Ausſehen anzunehmen (tatawwur: ſich drehen, wenden und wieder wenden) [1]). In dieſes Verzeichniß nicht aufgenommen iſt eine Eigenſchaft, welche die mohammedaniſche Legende auf den Fußtapfen der jüdiſchen ebenfalls ihren Sufi's, frommen Myſtikern und Heiligen beilegt, eine umfaſſende Sprachkenntniß. Sie wandelt auch hier wohl auf bibliſcher Spur (act. 2), hat dieſelbe aber wieder phantaſtiſch breit getreten. Von Adam, der die Sprache erfunden hat, bis tief in die islamiſchen Zeiten herab

1) Dieſe Eigenſchaft ſchüzt ihre Träger auch vor der Langweile der Gebetsformeln. Ein Weli zu Moſſul wurde angeklagt, ſein Gebet nie zu verrichten. Er nahm alsbald die verſchiedenſten Geſtalten an und fragte den Ankläger: unter welcher dieſer Geſtalten haſt du mich niemals beten geſehen? Einem andern warf Jemand vor, die geſetzliche Waſchung vor dem Gebet nicht zu vollziehen. Du biſt blind, ſagte er. Du ſiehſt mich immer nur unter einer einzigen Geſtalt. Wäreſt du ein Sehender, ſo könnteſt du Vieles ſehen, was dir verborgen iſt. Damit nahm er ihn an der Hand und zeigte ihm (in Kairo) die Ka'ba zu Mekka mit den Pilgern.

herrſcht bei den Frommen dieſe wunderbare Sprachengabe. Ein Imam, verborgner Nachfolger Ali's kennt alle geheimen Namen Gottes und ſpricht alle Sprachen. Aehnlich Joſeph ſchon vor Pharao nach einer arabiſchen Joſephsſage. Er vermochte dem König in allen 70 Sprachen, in denen er zu Joſeph redete, zu antworten, und redete dann noch hebräiſch, was der Pharao nicht ſchön fand (لا يحسنها) aber doch, wegen der Kenntniß auch dieſer Sprache, an ihm bewunderte. Nach jüdiſcher Sage hätte Gabriel Nachts vorher Joſeph in den 70 fremden Sprachen unterrichtet, der König aber habe ſich unfähig gezeigt, das Hebräiſche von Joſeph zu erlernen. Natürlich hatte auch Mohammed die Sprachengabe: Abdallah Ben Zubeir, der nicht minder große Myſtiker und Ascet als Held des Islams, ſoll hundert Diener gehabt haben, deren Jeder in einer anderen Sprache redete und mit ſeinem Herrn reden konnte. Bei andern großen Heiligen kam auch das Verſtändniß der Sprache der Verſtorbenen, der wilden Thiere und Vögel hinzu [1]).

Das Bewußtſein, oder ſagen wir richtiger, die Einbildung ſolcher Vorzüge mußte die mohammedaniſchen Pſeudoheiligen mit unbegrenztem Hochmuth erfüllen. Darüber haben wir ebenfalls die beſtimmteſten Nachrichten, von denen unſer Gewährsmann (a. O. S. 23) mit gutem Grund ſelbſt bemerkt: »Il est curieux, d'opposer l'orgueil et la vanité de ces thaumaturges musulmans à la modestie et à l'humilité, dont l'hagiographie

---

1) S. hierüber ausführlich in der Zeitſchrift der Deutſch. Morgenl. Geſellſch. XXVI. S. 764 ff. (Linguiſtiſches aus der Liter. der muhammed. Myſtik. Von Dr. Goldziher.)

chrétienne nous offre tant de traits«. Es iſt namentlich unter dieſem Geſichtspunkte ebenſo überraſchend wie lehrreich, Einſicht von dem Heiligenleben der Moslims zu nehmen. Der tiefe Wahrheitsgehalt des Chriſtenthums auch auf dieſem vielfach angefochtenen und beſtrittenen Gebiet kommt ſelbſt dem Glaubensloſen durch den grellen Contraſt vor die Augen und zu einiger Ueberzeugung. Das Intereſſanteſte an den Berichten hierüber iſt die völlige Abweſenheit jeglichen Anſtoſſes und Aergerniſſes, das etwa der gläubige moslimiſche Autor (und ſeine Leſer) an dem blasphemiſchen Hochmuth der Heiligen oder der Traditionen über dieſelben nach occidentalen Begriffen nehmen könnte. Der Koran mit ſeiner abſoluten Autarkie der alleinigen Gottheit und ſeiner bedingungsloſen Abhängigkeit und Nullität alles Irdiſchen erſcheint hier wie auf den Kopf geſtellt gerade von der Blüthe ſeiner Anhänger. Schon Ali, dem „Freund Gottes" gleich Abraham, legen die Myſtiker des Sufismus das Selbſtbekenntniß in den Mund: „Ich bin der kleine Punkt, geſetzt unter den Buchſtaben Ba (ب), ich bin die Seite Gottes, ich bin die Feder, der geheimnißvolle Tiſch, der Thron Gottes, ich bin die ſieben Himmel und die ſieben Erden". Doch ſagte er dies in der myſtiſchen Ekſtaſe und ſoll es hernach bereut haben. Es kam bald noch beſſer, aber nunmehr ohne Reue. Ibrahim al Daſuki, einer der vier Pole (Kutbun, Kutb) Aegyptens, einer der größten Nationalheiligen im Nilland, bekennt von ſich: „Im Alter von ſieben Jahren hat Gott mir gezeigt, was in den höchſten Orten iſt; im Alter von neun Jahren löſte ich das Räthſel des himmliſchen Talisman und fand in der erſten Sure den Buchſtaben, welcher

Menſchen und Dämonen in Schrecken und Beſtürzung ſtößt, mit vierzehn Jahren war ich im Stande, das Unbewegliche zu bewegen und was ſich bewegt feſtzuhalten, mit Hilfe Gottes". Den großen Heiligen von Tanta in Unterägypten, Ahmed (der Beduine), noch heutzutag hochgefeiert durch Wallfahrtsfeſte und Märkte, läßt ein Gedicht ſagen: „Vor meiner Geburt war ich ſchon Weltpol (Kutb) und Imam; ich habe den Thron Gottes geſchaut und was über dem Himmel iſt. Ich habe die Gottheit geſchaut, wie ſie ſich offenbarte. Niemand vor mir noch nach mir hat auch nur ein Theilchen der Fülle meiner Wiſſenſchaft erhalten". Abdul Kadir aber darf in Trunkenheit ſeiner Heiligkeit ſagen: „Bevor die Sonne ſich erhebt, begrüßt ſie mich, bevor es anfängt, widmet mir das Jahr ſeine Huldigung und enthüllt mir alles, was ſich während ſeiner Dauer ereignen wird". Dieſer Wahnwitz pſeudoascetiſcher Selbſtüberhebung konnte nur noch durch die hohle, hochmüthige Verlogenheit des innern Lebens überboten werden, dem er entſtammte. So trübe der Quell, ſo trüb ſein Ausfluß; ſo koſtbar und ſtill leuchtend in Demuth und Verläugnung ihrer ſelbſt die Ausſprüche chriſtlicher Heiligen, ſo klar und lauter der innere Grund, dem ſie entfloſſen.

Das hochgradige Uebermaß in dieſer Himmelsſtürmerei myſtiſch-ascetiſcher Titanen, der Widerſpruch ſolcher Bekenntniſſe mit Koran und orthodoxer Tradition lag indeſſen zu offen vor, als daß nicht eine Reaction auf Seite der orthodoxen, korangläubigen Richtung dawider geweckt werden ſollte. Die Herabſetzung des „Propheten", eine Folge der Degradirung alles Prophetenthums, auch des altteſtamentlichen, überhaupt unter dem myſtiſch-

mönchiſchen Sufismus, die praktiſche Verläugnung des Korans, welche in der Selbſtvergötterung der fanatiſchen Myſtiker lag, rächte ſich an ihren Urhebern. Der bekannte Reiſende Ibn Batuta erzählt, daß bei Aintab in Nordmeſopotamien ein Ascet im Gebirge lebte, der Scheich der Scheiche genannt, zu dem man pilgerte, um ſeinen Segen zu erlangen. Er lebte ehelos und erlaubte ſich einmal die Aeußerung, daß er höher als Mohammed ſtehe, welcher nicht ohne Frauen leben konnte. Bei den Kadhi's der vier orthodoxen Schulen des Islams darüber angeklagt wurde er von ihnen zum Tod verurtheilt und hingerichtet. Der Gegenſatz beider Richtungen ſteigerte ſich durch Verfolgungen ſeitens der herrſchenden orthodoxen Richtung und officiellen Theologie, aber auch durch das regel- und ſittenloſe Leben ſo vieler vagabundirender „heiliger" Derwiſche, da der Contraſt zwiſchen Leben und Theorie an ihnen die ganze myſtiſche Richtung bei den Orthodoxen in Verruf brachte. Es überwog dann wieder eine vermittelnde Richtung, welche bis zur Stunde im Islam vorherrſcht und die Aergerniſſe, die man an den lebenden Weli's nehmen könnte, auf Rechnung der Kurzſicht oder Böswilligkeit der Kritiker, beſondrer ihnen nicht näher bekannter Umſtände, auch höherer Intentionen der Heiligenſchreiben, welche durch abſichtliche Preisgabe des äußern Menſchen den innern und ſein Leben in Gott verbergen wollen. Darnach iſt es beſſer, die Handlungen der „Heiligen" immer günſtig auszulegen, und höchſte Glückſeligkeit liegt darin, an alle zu glauben, die ſich einen Verkehr mit Allah zuſchreiben, „auch wenn dieſe Behauptung ſich als lügneriſch erwieſe". Das fromme Volk im Islam — und es findet

ſich ja unbeſtreitbar in ihm viele ungeheuchelte Frömmigkeit — fühlt, da es für die unlebendigen Glaubensſätze des Korans geringeres Verſtändniß und Empfänglichkeit hat, inſtinctiv, daß ihm mit den Heiligen jeder ideale, ſittlich religiöſe Halt ſchwände, und hält eine engere Verbindung derſelben mit der Gottheit, die ihm eine Bürgſchaft für den eigenen Erwerb des Paradieſes iſt, trotz ſtärkſten Anſcheines vom Gegentheil, παρ' ἐλπιδα ἐπ' ἐλπιδι feſt.

Nach allgemeinem Glauben mehrt ſich die Wunderkraft der Heiligen nach deren Tode, und bewährt ſich durch ihre Anrufung, namentlich aber in Verbindung mit dem Beſuch ihrer Grabſtätten. Die Meinung Einzelner (welche damit den Volksglauben dem Koran näher zu rücken gedachten), daß mit dem Tod des Heiligen ſeine Fähigkeit zu helfen und ſeine Macht über die Natur aufhöre, und nur Allah ſelbſt auf Fürbitte des angerufenen Heiligen dem das Grab deſſelben beſuchenden Frommen die erflehte Gnade oder Hilfe zuwende, war dem Volksglauben, der ſich an die concrete Perſönlichkeit hielt, zu rationell, oder wenn man will, irrationell. An das Grab ſelbſt, nicht ſelten früher ſchon Cultusſtätte einer heidniſchen Gottheit, heftete ſich nun aufs neue die Legende. Dort, wo die verehrungswürdigen Ueberreſte des Weli ruhten und ſein Geiſt zu Zeiten ſich wirkſam zeigt, erſchließt ſich neues geiſtiges Leben für ſeine Verehrer aus dem Tode. Gott, iſt ihr Glaube, hat der Erde verboten, die Leiber der beerdigten Propheten, Heiligen, Martyrer, Frommen, Gottesgelehrten zu verſchlingen, zu verderben. Der Heilige beſchützt ſelbſt ſein Grab. Ein Gottloſer, der das Grab des Aliden Haſan beſudelte,

verlor den Verſtand und mußte bellen wie ein Hund ſein Leben lang. Und noch aus ſeinem Grabe konnte man Hundegebell vernehmen. Ein Greuel iſt dem Gläubigen und dem Heiligen die Wiederausgrabung, auch wenn ſie in beſter Abſicht und in feierlicher Weiſe geſchieht. Ein Emir von Aleppo wollte die Ueberreſte zweier Chaliphen in ſeine Stadt, zu deren und des Reiches Schutz und Ehre, übertragen laſſen. Die vierzig dabei verwendeten Arbeiter wurden ſammt ihren Werkzeugen von der erzürnten heiligen Erde ſpurlos verſchlungen. Der berühmte Bagdadiſche Miniſter Nizam ul Mulk (um 1100) verſuchte, um der von ihm gegründeten und ſeinen Namen führenden Akademie ein hohes moraliſches und religiöſes Relief zu geben, die Gebeine eines der größten Gottesgelehrten der muſelmaniſchen Welt, des Imam al Schafii, in ſeinen Beſitz zu bekommen und in Bagdad wieder beizuſetzen. Man wollte ihm in Aegypten, wo das Grab des Imams war, zu Willen ſein, aber es erhob ſich zu Kairo ein gefährlicher Aufſtand, der das Leben des ägyptiſchen Miniſters bedrohte; und nachdem auf beſondern Befehl des Chaliphen die Ausgrabung wieder aufgenommen und bis zum Grabesplatz ſelbſt weiter geführt worden war, drang aus dem Boden, in dem der Sarg ruhte, ein ſo ſcharfer Wohlgeruch hervor, daß er alle Umſtehenden betäubte, und ſie zur Erde fielen. Damit hatte der Wunſch Nizams unerfüllt zu bleiben. Dagegen folgten ſich vierzig Tage und Nächte Wallfahrten zum Grabe des Heiligen. Der ägyptiſche Miniſter, Bedr al Gamal, beſorgte, um das wunderbare Faktum für die gläubige Nachwelt außer alle Zweifel zu heben, ein Protokoll, das er an Nizam nach Bagdad

ſandte. Hier wurde es vor zahlreicher Verſammlung geleſen und in einer Menge Abſchriften ins Reich bis jenſeits des Amu (Oxus) verſandt. Natürlich hob ſich von da an die Autorität des heiligen Imams noch höher. Der Bericht über die immerhin etwas räthſelhafte Geſchichte iſt dem nüchternen Makrizi entnommen (a. O. S. 28).

Der Beſuch der Heiligengräber galt unter dem Volk bald als Erſatz der Wallfahrt nach Mekka und nahm auch von deſſen Riten Einzelnes, wie den Umzug um die Ka'ba (tawaf) an.

(Schluß folgt).

3.

Die Entſtehung unſerer heutigen Taufform.

Von Prof. Dr. Funk.

Man nahm in der neueſten Zeit allgemein an, die Anfänge der heutigen Taufform der abendländiſchen Kirche, der Begießung, liegen im 13. Jahrhundert. Brenner[1]) meint, daß die Worte des hl. Thomas (Summ. III qu. 66 art. 7): Tutius est baptizare per modum immersionis, quia hoc habet communis usus, den Anfang der anderen oder unſerer heutigen Taufweiſe vorausſetze. Auguſti[2]) adoptirt die Erklärung und läßt durch zwei Synodalbeſchlüſſe vom Ende des 13. Jahrhunderts die Form der Aſperſion geradezu vorgeſchrieben, bezw. die alte Form der Untertauchung verboten worden. Guericke[3]) ſpricht von einer allgemeinen Uebung der neuen Form bereits im 14. Jahrhundert. Hergenöther[4]) verlegt deren Anfang ſogar ins 12. Jahrhundert.

1) Geſchichtliche Darſtellung der Verrichtung der Taufe von Chriſtus bis auf unſere Zeiten. 1818. S. 42.

2) Denkwürdigkeiten aus der chriſtl. Archäologie VII, 234. Handbuch der chriſtl. Archäol. II, 407.

3) Lehrbuch der chriſtlich kirchl. Archäol. 1859. S. 268.

4) K. G. I, 986. Binterim, Denkwürdigkeiten I, 111 ff., iſt der Frage nicht näher getreten.

Letztere Annahme iſt entſchieden unrichtig und die Zahl beruht vielleicht auf einem Druckfehler. Es werden wenigſtens ſchlechterdings keine Belegſtellen für ſie beigebracht, obwohl man, da ſie durchaus für ſich allein daſteht, einen Beweis erwarten ſollte. Indeſſen iſt auch die andere Annahme nicht haltbar. Vor allem kann von einer allgemeinen Verbreitung der neuen Form im 14. Jahrhundert, wie ſie Guericke annimmt, nicht die Rede ſein, und ſchon die Praxis der anglikaniſchen Kirche zeigt das zur Genüge. Die letztere behielt die alte Form der Immerſion als Regel bei und geſtattet die Begießung nur bei ſchwächlichen Kindern. And then, lauten die einſchlägigen Rubriken im Book of Common Prayer (Oxford 1820 p. 168), naming it after them (if they shall certify him that the Child may well endure it) he shall *dip* it in the Water discreetly and warily. But if the certify that the Child is weak, it shall suffice to *pour* Water upon it. Die Thatſache beweiſt, daß die Begießung im 14. Jahrhundert im Abendland nicht ſchon allgemeine Taufform geworden ſein kann, da die Untertauchung, wäre ſie ſchon damals aus dem Brauch verſchwunden, im 16. Jahrhundert in einer abendländiſchen Kirche ſchwerlich wieder eingeführt worden wäre. Aber nicht blos jene Behauptung iſt unrichtig. Auch die Annahme iſt nicht ſtichhaltig, daß die heutige Praxis im 13. Jahrhundert beginne. Die Sache verhält ſich vielmehr umgekehrt. Die Form der Begießung nimmt da ihren Anfang, wo Guericke ſie ſchon in allgemeine Uebung kommen läßt, und vorherrſchend wird ſie erſt im 15. und 16. Jahrhundert. Die volle Herrſchaft gewinnt ſie aber auch im Abendland nie. Nicht blos die angli-

kaniſche, ſondern auch die mailandiſche Kirche hält noch an der alten Form feſt [1]).

Gehen wir von der Theſis zum Beweis über, ſo iſt vor allem zu bemerken, daß Auguſti die fraglichen Synodalbeſchlüſſe gänzlich mißverſtanden hat. Das Synodalſtatut von Lüttich v. J. 1287 lautet: Ille, qui baptizat, quando *immergit* in aqua baptizandum, dicat haec verba etc.; et ut caveatur periculum baptizandi, non mergatur *caput* pueri in aqua, sed sacerdos super verticem puer ter infundat cum pelvi vel alio mundo vase et honesto, tenens puerum nihilominus una manu discrete, und die Bedeutung kann nicht zweifelhaft ſein. Wie das immergit am Anfang des Statutes zeigt, wird an der Untertauchung im ganzen feſtgehalten. Zugleich wird aber, um den Täufling vor etwaiger Gefahr zu bewahren, verboten, den Kopf des Kindes unterzutauchen, und verordnet, ſtatt deſſen vielmehr den Scheitel deſſelben mittelſt eines Beckens oder eines anderen reinen und anſtändigen Gefäſſes dreimal zu begießen. Das Statut zeugt alſo im weſentlichen für das Gegentheil von dem, wofür es von Auguſti in Anſpruch genommen wurde, und ebenſo verhält es mit

1) Die bezügliche Verordnung des hl. Karl Borromäus lautet: Ministratur baptismus triplici modo: immersione, infusione et aspersione; sed immersionis modus cum antiquissimi in s. Dei ecclesia instituti ritusque sit idemque in ecclesia Ambrosiana perpetuo retentus, ab ea mergendi consuetudine *recedi non licet*, nisi imminens mortis periculum instet. Vgl. Brenner a. a. O. S. 47. Auch die Agende der Proteſtanten in Oeſterreich v. J. 1571 hat noch die Form der Untertauchung. Vgl. Wiedemann, Geſch. der Reform. und Gegenreformation im Lande unter der Enns I (1879), 369.

dem zweiten Decret, dem von Cambrai v. J. 1300, das mit jenem faſt wörtlich übereinſtimmt. Die Immerſion erſcheint nach beiden Statuten noch als ordentliche Tauſform. Nur wurde nicht mehr wie ehemals der ganze Körper mit Einſchluß des Kopfes untergetaucht, indem man von der Untertauchung des letzteren wegen der Gefahr Umgang nahm, die unter Umſtänden dem Kind daraus erwachſen konnte [1]).

Eher könnte man aus dem einſchlägigen Artikel in der Summe des hl. Thomas ſchließen, daß unſere Tauſform bereits im 13. Jahrhundert begonnen habe. Thomas nennt ja die Immerſion den communis oder, wie eine andere Leſeart lautet, communior usus, und er erkennt damit der anderen Form einen usus minus communis zu. Dennoch iſt der Schluß nicht begründet, wie eine nähere Betrachtung des Artikels zeigt. Thomas legte ſich die Frage vor: Utrum immersio in aqua sit de necessitate baptismi, und ein Blick ſowohl in die Geſchichte der Kirche als auf die Wechſelfälle und Bedürfniſſe des Lebens gab ihm dazu genügenden Anlaß. In jener fand er, daß die Taufe bisweilen auch in der Form der Aſperſion geſpendet wurde. Dieſe zeigten ihm, daß Gründe, von der Form der Immerſion abzugehen, auch jetzt noch vorkommen können, ſei es, daß gerade nicht ſo viel Waſſer vorhanden iſt, als die Anwendung der Form der Immerſion erfordert, ſei es, daß die Geſundheitsverhältniſſe des Täuflings den Gebrauch dieſer

1) Brenner S. 43 hat die Worte richtig erklärt. Nur bringt er die beiden Statuten zur Sprache, nachdem er unmittelbar vorher von der neuen Taufweiſe geſprochen, und dieſe weniger geſchickte Stellung desſelben ſcheint den Irrthum Auguſti's veranlaßt zu haben.

Form nicht geſtatten, u. dgl. Er antwortete daher auf jene Frage: Immersio non est de necessitate sacramenti. Daraus iſt aber nicht zu entnehmen, daß die Immerſion damals ſchon an einigen Orten aufgehört hätte, ordentliche Taufform zu ſein, und die Form der Beſprengung oder Begießung an ihre Stelle getreten wäre. Thomas gibt die angeführte Entſcheidung mit Rückſicht auf die jederzeit eintretenden Ausnahmefälle ſowie mit Rückſicht auf die geſchichtlichen Beiſpiele einer Taufe in der Form der Aſperſion oder Effuſion, und ebenſo nennt er in Bezug auf jene Ausnahmefälle die Immerſion den communis usus. Zwar ſagt er nicht blos einfach: Potest fieri baptismus per modum aspersionis vel etiam per modum effusionis secundum illud Ezech. 36, 25 etc., et hoc popter necessitatem etc., ſondern et hoc praecipue propter necessitatem. Aber das praecipue iſt ſchon nach dem ganzen Zuſammenhang nicht beſonders zu betonen, und noch weniger wird man ein Gewicht auf das Wörtchen legen dürfen, wenn man erwägt, daß die Untertauchung ſonſt überall ſowohl in den Synodaldecreten als in der übrigen einſchlägigen Literatur durch das ganze 13. Jahrhundert und noch länger als allgemeine und ordentliche Taufform erſcheint.

Was vor allem die Synoden betrifft, ſo treten uns als Zeugen für die Immerſion als der ordentlichen Taufform in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entgegen die Synoden von Clermont 1268 c. 4 (Hard. Coll. Conc. VII, 591), Köln 1280 c. 4 (Hard. VII, 822), Nismes 1284 de baptismo (Hard. VII, 905), Exeter 1287 c. 2 (Hard. VII, 1075), Utrecht 1293 c. 6, Würz-

burg 1298 c. 2 (Mansi, Conc. Coll. XXIV, 1187), und denſelben reiht ſich aus dem 14. Jahrhundert noch die Synode von Prag 1355 an. Die Synode von Ravenna 1311 c. 11 (Hard. VII, 1366) läßt die Taufe sub trina aspersione vel immersione geſpendet werden, und auch ſie zeugt mit großer Wahrſcheinlichkeit noch für den Beſtand der alten Praxis. Die Worte ſind ſchwerlich, wie Brenner [1]) meint, ſo zu verſtehen, es ſolle dem taufenden Prieſter freigeſtellt ſein, ſich der Form der Aſperſion oder Immerſion zu bedienen, oder es habe ſich in der Provinz Ravenna bereits eine doppelte Praxis gebildet. Die Deutung iſt ſchon aus dem Grunde unwahrſcheinlich, weil noch kurz zuvor und ſelbſt noch ſpäter die Untertauchung allein als ordentliche Taufform vorkommt. Sodann aber ſteht ihr der Sprachgebrauch entgegen. Mit dem Ausdruck aspersio wurde in der Regel nicht eine ordentliche Taufform, ſondern nur die wegen Kränklichkeit des Täuflings oder aus anderen Gründen ausnahmsweiſe zur Anwendung kommende Form bezeichnet. Der Sinn der Worte iſt daher näherhin: die Taufe ſoll durch Untertauchung oder, wenn dieſe Form aus irgend einem Grunde nicht anwendbar iſt, durch Aſperſion geſpendet werden; und Hefele [2]) bemerkt bei Anführung der Stelle mit Recht, daß die jetzige Form der superfusio triplex damals noch nicht üblich geweſen ſei. Wie es ſich aber mit der Bedeutung des Decretes verhalten mag: die Synode gehört dem 14. Jahrhundert an und unſere heutige Praxis kann ſomit in keinem Fall in das 13. Jahrhundert zurückgeführt werden.

1) a. a. O. S. 44.
2) Conc.-Geſch. VI, 455.

Die Schriftſteller jener Zeit geben dasſelbe Zeugniß ab. Durandus von Mende kennt in ſeinem im J. 1286 geſchriebenen Rationale divin. offic. VI c. 82 ed. Lugdun. 1592 p. 689 nur die Immerſion als ordentliche Taufform; die aspersio und infusio, die er daneben erwähnt, läßt er nur bei Kranken zur Anwendung kommen. Duns Skotus (In 4. Sent. Dist. III qu. 4) ſpricht ganz allgemein von dreimaliger Untertauchung und bezeichnet ſie als de necessitate ministri. Durandus von St. Pourçain (In 4. Sent. Dist. III qu. 4) ſpricht ſich ähnlich wie Thomas von Aquin über die Angelegenheit aus. Er bemerkt einerſeits: De necessitate baptismi non est, quod fiat per immersionem, sed fieri potest per aspersionem vel supereffusionem. Anderſeits erklärt er: Congruentius tamen fit per immersionem et per trinam magis quam per simplam, und es iſt wahrſcheinlich, daß er gleich Thomas nur die Immerſion als ordentliche Taufform kennt. Doch iſt die Sache bei ihm weniger ſicher. Da er ſtatt des tutius des hl. Thomas ein bloßes congruentius hat, und da er neben der adspersio eine supereffusio erwähnt, ſo iſt ſeinen Worten vielleicht zu entnehmen, daß die Begießung als ordentliche Taufform wenigſtens an einigen Orten zu ſeiner Zeit bereits Eingang gefunden hatte.

Endlich mag noch ein Pontificale von Bamberg angeführt werden, das nach Brenner [1]) dem 14. Jahrhundert angehört, indem es die Taufe nach alter Sitte noch sub trina mersione geſpendet werden läßt.

Während wir aber nach dem Angeführten eine Reihe von Zeugniſſen haben, nach denen die Untertauchung

1) a. a. O. S. XXIV f. 39.

noch bis in das 14. Jahrhundert hinein erſcheint, haben wir für das Vorkommen der Begießung als ordentlicher Taufform [1]) vor dem 14. Jahrhundert kein einziges, und es iſt daher zweifellos unrichtig, die Anfänge unſerer heutigen Praxis ins 13. Jahrhundert zurückzuführen. Sie liegen höchſtens im 14. Jahrhundert, und ich ſage: höchſtens, nicht als ob ich das Vorkommen der Form in dieſer Zeit ernſtlich bezweifeln möchte, ſondern weil ich ein ganz beſtimmtes Zeugniß für ihren damaligen Beſtand noch nicht fand, indem die Worte des Durandus von St. Pourçain nicht als ſolches gelten können. Ein völlig ſicheres Zeugniß für ihr Vorhandenſein gewinnen wir erſt auf der Synode von Florenz, auf der der Erzbiſchof Markus Eugenicus von Epheſus ſie zum Gegenſtand einer Klage gegen die abendländiſche Kirche macht (Hard. IX, 620.) Die Herrſchaft beſaß ſie aber auch damals noch nicht. Abgeſehen von der bereits erwähnten Praxis der ambroſianiſchen und anglikaniſchen Kirche begegnen wir der Immerſion noch bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts, ſei es, daß ſie alleinige Form einer Kirche iſt, ſei es, daß ſie in einem Sprengel neben der Begießung noch zur Anwendung kommt. In dieſer Weiſe treffen wir ſie auf der Synode von Paſſau 1470 [2]),

1) Als Ausnahme iſt ſie natürlich älter und reicht ſie bis in die früheſten Zeiten zurück. Allein die Ausnahmen haben in dieſer Frage nichts zu bedeuten. Es handelt ſich hier nur um die ordentliche Form.

2) In immersione vel perfusione. Vergl. Brenner a. a. O. S. 44, wo übrigens Pataviense mit Padua überſetzt iſt. Cf. Hartzheim, Conc. Germ. V, 483 c. 30. Ich führe zur Kennzeichnung des Sprachgebrauchs die Hauptworte der bezüglichen Verordnungen an.

in der Würzburger Agende v. J. 1482 [1]), auf den Synoden von Beſançon 1571 [2]), Mailand 1576 [3]), Bourges 1584 [4]), Aix 1585 [5]); in jener in der im J. 1614 zu Caen erſchienenen Sacra institutio baptizandi [6]). Die Begießung allein dagegen wird vorgeſchrieben in der Bamberger Agende v. J. 1491 [7]), durch die Synodalſtatuten von Regensburg v. J. 1512 [8]), in der Würzburger Agende v. J. 1564 [9]). Die Bamberger Agende v. J. 1587 erklärt es überdies ausdrücklich als tutius et consultius, modica aqua baptizandum ter perfundere quam ipsum in aquam mergere [10]).

Wenn uns über die Zeit der Entſtehung unſerer Taufform nähere Nachrichten fehlen, ſo haben wir ſolche natürlich noch weniger über die Motive zu erwarten, die ihre Einführung veranlaßten. Doch können wir in dieſer Beziehung das Richtige mit ziemlicher Sicherheit vermuthen. Wie man nach den oben erwähnten Synodalſtatuten von Lüttich und Cambrai mit Rückſicht auf die Geſundheit des Täuflings die Untertauchung zunächſt auf den Körper mit Ausſchluß des Kopfes beſchränkte, ſo

1) Ter mergendo vel ter abluendo.

2) Quoad immersionem vel aspersionem . . . . debet immergi . . . aspergatur sive effundatur aqua.

3) Aquae infusione vel immersione. Hard. X, 841.

4) Trinam immersionem seu effusionem. Hard. X, 1478.

5) Aquae infusione vel immersione. Hard. X, 1521.

6) Sub trina immersione.

7) Superfunde in modum crucis.

8) Super baptizando aqua pura et elementalis fundatur. Hartzheim VI, 96.

9) Aquam fundat super puerum.

10) Vergl. hiezu und zu den vorausgehenden Verordnungen Brenner a. O. S. 44—48.

ſetzte man aus dem gleichen Grund an die Stelle der Untertauchung ſchließlich die Begießung, und die in jenen Statuten vorgeſchriebene Form bildet offenbar den Uebergang von der alten zur neuen Praxis. Sie kommt zwar im ganzen noch als Untertauchung in Betracht, indem nur ein kleiner Theil des Körpers von der Immerſion ausgenommen wurde. Aber dieſer kleinere Theil iſt anderſeits der bedeutungsvollere. Es konnte daher leicht die Frage entſtehen, ob die Untertauchung noch für den anderen Theil nothwendig ſei, nachdem ſie bei dieſem ſiſtirt worden, und ob nicht die Begießung des wichtigeren Theiles überhaupt zur Taufe genüge. Die Frage mußte um ſo eher erhoben werden, da man ja in Krankheitsfällen ſeit jeher mit einer ähnlichen Form ſich begnügt hatte, wie es die hier indicirte war, und ſie wurde, wie die Geſchichte zeigt, im Abendland bejahend entſchieden, während die griechiſche Kirche die alte Form beibehielt und von ihr vielfach ſogar die Giltigkeit des Sakramentes abhängig dachte.

4.

Über die Handſchriften der Ariſtidesfragmente.

Von Pfarrer Dr. Vetter.

Ein längerer Aufenthalt auf San Lazaro bei Venedig ermöglichte es mir, von den Ariſtideshandſchriften perſönliche Einſicht zu nehmen. Das große Aufſehen, welches die Edition dieſer Handſchriften ſeinerzeit erregt hat, möchte eine kurze Notiz über ihre Beſchaffenheit nicht als überflüſſig erſcheinen laſſen.

Von dem erſten der beiden »sermones«, welche die Edition von 1878 enthält, befindet ſich auf San Lazaro nicht die Originalhandſchrift, ſondern nur eine Kopie derſelben. Dieſe Kopie befindet ſich in einem größeren geſchriebenen Bande, über deſſen Entſtehung die erſte Seite folgenden kurzen Aufſchluß gibt: „Wardapet Pater Ephrem Sathean hat auf ſeiner Reiſe nach Armenien dieſe Kopie gefertigt in Gemeinſchaft mit Wardapet Pater Jeſaias Mlrathean, aus verſchiedenen alten Manuſkripten, die er bei Wardapet Karapet, dem Oberpfarrer von Karnekzik [Erzerum] gefunden hatte, und hat das Buch in dieſes Kloſter [d. i. San Lazaro] befördert, was geſchah am 8. Aug. 1836."

Der Band, welcher die Apologie des Ariſtides enthält, iſt, wie oben bemerkt, ein ſog. »ćaṛṛentir«, d. h. er enthält in bunter Miſchung Schriftſtücke über die verſchiedenſten Materien. Auch entſtammen nicht alle Theile desſelben dem gleichen Kodex. Über denjenigen Theil nun, in welchem die Apologie des Ariſtides ſich befindet, bemerkt der Kopiſt, daß er entnommen ſei einem alten, in kleinen Majuskeln (manr jerkathagir), im Jahre 430 [= 981 n. Chr.] geſchriebenen Buche".

Das Manuſkript des zweiten Theiles der Edition, der Homilie „über den Ruf des Räubers und die Antwort des Gekreuzigten", iſt Eigenthum der Bibliothek von San Lazaro. Der betreffende Kodex, ebenfalls ein ćaṛṛentir, enthält auf S. 14 eine Datirung [vom Jahr 851 = 1402 n. Chr.), welche ſich aber nicht auf die Entſtehung der Handſchrift, ſondern auf einen früheren Beſitzer derſelben, einen gewiſſen Prieſter Zacharias, bezieht. Die Handſchrift ſelbſt kann, nach der Beſchaffenheit der Charaktere zu ſchließen, aus dem Ende des 12. Jahrh. ſtammen; ſollte ſie allenfalls auch noch jünger ſein, ſo iſt ihre Entſtehungszeit doch kaum nach dem 13. Jahrh. anzuſetzen. Das Manuſkript iſt zwar deutlich geſchrieben, aber mit großer Nachläßigkeit gefertigt, denn es enthält eine ganze Menge offenkundiger Schreibfehler. Der Kopiſt ſchrieb offenbar nur nach dem Gehöre die Worte nieder, ohne ſich um den Sinn des Diktats zu kümmern (z. B. yapĕstaketzav für yaphĕstaketzav, weagoyn für wehagoyn, Khristosasgeatz für Khristosazgeatz). Die gelehrten Herausgeber haben in ihrer Edition dieſe kraſſen Fehler je im einzelnen Falle ohne weitere Notiz rektifizirt, nur einmal dürften ſie ohne zwingenden Grund einen bloßen

Schreibfehler vermuthet haben, wo vielleicht eine ſelbſtändige Lesart vorliegt. Dies betrifft den Satz: thê havatas, testzes z'phaṛsn Astutsoy („wenn du glaubſt, ſo wirſt du die Herrlichkeit Gottes ſchauen", S. 20, l. 16. 17). Die Handſchrift bietet hier bloß: thê havatastzes s'phaṛsn Astutsoy. Dieſe Lesart, wenn auch — wie mehrere der in dieſer Homilie citirten Schriftſtellen — mit dem Texte der armeniſchen Bibelüberſetzung nicht zuſammenſtimmend, läßt immerhin einen guten Sinn zu, inſofern nämlich das Futurum havatastzes die Stelle des Imperativs vertreten, the aber die direkte Rede einleiten kann (= griech. *ὅτι*). Somit ergäbe ſich die Überſetzung: „Glaube an die Herrlichkeit Gottes".

Von beſondrem Intereſſe war mir eine andre Wahrnehmung, die ich bei der Durchſicht des Manuſkriptes machte. Die Ueberſchrift der Homilie lautet nemlich nicht, wie die Edition angibt: Aristeay u. ſ. w., ſondern: Aṛistitê philisophai Athenatzo — fehlerhaft für Athenatzvo (y) —, d. i. des Ariſtides, athenienſiſchen Philoſophen u. ſ. w. Durch ein bedauerliches Verſehen hatte der Abſchreiber, welcher den Text zum Zweck der Herausgabe kopirte, Aristeay für Aristitê geleſen: eine Verwechslung, die allerdings ſehr naheliegend und wohl entſchuldbar war.

5.

Raumanſchauung und Wunderbegriff.

(Mit Bezug auf das Buch „Die myſtiſchen Erſcheinungen des Seelenlebens und die bibliſchen Wunder", von Joh. Kreyher.)

Eſſay von Repetent Dr. C. B. Braig.

Die Phariſäer machten Chriſtus wiederholt den Vorwurf der Gotteslästerung. Im johanneiſchen Evangelium weist der Heiland denſelben in einer Weiſe zurück, daß oberflächlicher Buchſtabenglaube keine geringe Stütze an dem Literalſinn dieſer Stelle finden könnte. Da ja eure Geſetzesſchrift, ſagt der Herr, irdiſche, ſogar heidniſche Richter und Gewalthaber „Götter" nennt, ſo kann es nichts Schriftwidriges ſein, wenn ich, auf meine Werke mich berufend, ſage: „Gottes Sohn bin ich" (Joh. 10, 32—36; cfr. Pſ. 81, 6; II. Moſ. 21, 6. 22, 8).

Wenn ſo die ewige Wahrheit ſelber eines Schluſſes vom Niedrigen auf das unendlich Höhere ſich bedient, dann mag der auf den Buchſtaben vertrauende Supernaturalismus ſein Verfahren wohl auch auf anderen Gebieten göttlich autoriſirt glauben. Die ſpiritiſtiſchen Richtungen der Gegenwart beginnen thatſächlich von ſolchem Grundſatz

Gebrauch zu machen. Die Wunder der göttlichen Heilsökonomie meint man durch experimentellen Hinweis auf das Wunderbare in der Natur und auf das Verwunderliche in den „Geiſterſitzungen“ geradezu beweiſen zu können, gegenüber den Verdrehungen, Verhöhnungen und Leugnungen des ſeichten Materialismus.

Es liegt uns ein Buch [1]) vor, welches in apologetiſchem Intereſſe die myſtiſchen Erſcheinungen des Seelenlebens nach ihrer Formalſeite mit den bibliſchen Wundern zuſammenſtellt. Die einzigartige Dignität der Wunder als göttlicher Offenbarungen ſoll um ſo mehr ins Licht geſetzt werden, je problematiſcher oft der ſittlich-religiöſe Karakter der „mediumiſtiſchen Phänomene“ ſich darſtellt. Denn deren objektive Wirklichkeit kann nicht mehr beſtritten werden, und das Unerklärliche der „profanen“ Wunder muß der rationaliſtiſchen Wunderleugnung den Boden bedeutend untergraben, alſo die Sache des „heiligen“ Wunders, welche die Sache des Chriſtenthums iſt, auf das weſentlichſte fördern. Der ſpiritiſtiſche Wunderglaube, aufgewachſen aus dem Erdreich der exakten Wiſſenſchaft und gehegt von den ſtimmfähigſten Vertretern derſelben, kann die Überzeugung des bibliſchen Wunderglaubens nur beſtärken, und wenn dort Thatſachen reden, iſt hier unbedingter Zweifel an der Thatſächlichkeit ebenſo kritik- als

1) Die myſtiſchen Erſcheinungen des Seelenlebens und die bibliſchen Wunder. Ein apologetiſcher Verſuch von Johannes Kreyher. 2 Theile. Stuttgart 1881. Steinkopf. 327 u. 214 S. 8 M. Motto des erſten Theiles: „Die Vernünftelei, daß Wunder jetzt nicht mehr nöthig ſeien, iſt Anmaßung größerer Einſicht, als ein Menſch ſich wohl zutrauen ſoll“ (Kant); 2. Thl.: 1. Korinth. 12, 8 ff.

vernunftlos. Unſer Autor huldigt der Meinung, daß gerade die Beobachtung der myſtiſchen Seelenzuſtände ſchon das niedere, das materielle Verſtändniß vieler bibliſchen Erſcheinungen „in ganz anderer Weiſe zu fördern geeignet iſt, als eine bloß philologiſche Exegeſe, die den Ruhm der Akribie in advokatenhafter Silbenſtecherei ſucht und die Palme der Wiſſenſchaftlichkeit ſtets der nihiliſtiſchen Kritik darreicht“ (Vorwort). Dieſes Glaubens voll ſtellt Vf. im erſten Theile die myſtiſchen Phänomene (nicht eigentlich ſyſtematiſch) zuſammen und zieht von dieſen Schlüſſe auf analoge Vorkommniſſe in der hl. Geſchichte, um deren äußere Möglichkeit zu beweiſen. Umgekehrt führt der zweite Theil die wunderbaren Thatſachen der hl. Schrift vor und verweist von denſelben, um ihre innere Möglichkeit zu begründen, auf Analoga des Seelenlebens. So werden je das eine durch das andere beleuchtet: Somnambulismus, Ekſtaſe, Inſpiration und Offenbarung; Dämonomanie und Satanologie; Hallucinationen, Viſionen und Auditionen („viſionäre Anlage“ der Erzväter, Moſis u. ſ. w.); Traum, Hellſehen, Orakel und Prophezie; Sprachinſtinkt und Sprachenwunder; Imagination, Stigmatiſation und Sakramentswirkung (»sola fide«); Magnetismus, Fascination, Gnadenwirkung; phyſikaliſche Wirkung durch pſychiſche Kräfte (Glorienſchein, Feuerprobe, Geiſterſpuk) und Idee der Unſterblichkeit (Weltſeele!!). Die Discuſſion der „myſtiſchen Vorfälle“ bei der Geburt, im Leben, beim Tode Jeſu, im Jüngerkreis und in der apoſtoliſchen Zeit (Charismen) ſchließt das Werk ab, mit einer Hindeutung auf die eschatologiſchen Weiſſagungen des Evangeliums (Weltbrand). Voraus gehen Erörterungen über die Realität des Wunders

und über den kirchlichen Begriff desſelben. Am intereſſanteſten hier iſt die überſichtliche Literaturangabe über die vorzüglichſten myſtiſchen, ſpiritiſtiſchen, mediciniſchen, pſychiatriſchen Werke; Perty berechnet die Anzahl der einſchlägigen Druckſchriften auf 10,000 (I, 17). Görres hat, natürlich im „einſeitigſten Parteiintereſſe“, in ſeiner chriſtlichen Myſtik eine „großartige Apologie“ der kath. Kirche geliefert: alles Katholiſche iſt ihm göttlich, alles Akatholiſche dämoniſch (I, 21).

Der Standpunkt des Vf. iſt der proteſtirende Bibelglaube. Seinen Subjektivismus dokumentirt er in dem Satze: Die Abneigung der „Kirche“, auch der katholiſchen außerhalb ihres Gebietes, gegen myſtiſche Vorkommniſſe verbinde ſich mit der Aufklärung zu gleichem Skepticismus (I, 26). Ihren Grund habe die kirchliche Wunderſcheu darin, daß gedachte Erſcheinungen dem dogmatiſchen Wunderbegriff widerſprechen. So lange dieſer feſtgehalten werde, müſſe er nothwendig Veranlaſſung geben zur Verwirrung der religiöſen Begriffe und zu den bedenklichſten praktiſchen Verirrungen (I, 29). Das abſolute Wunder (Suſpenſion der Naturgeſetze) ſei jedenfalls unhaltbar; nur relative Wunder, deren Wirkungen ganz innerhalb des Rahmens der Naturgeſetze fallen, können zugelaſſen werden. Der hl. Schrift ſelber liege die Anſchauung zu Grunde, daß die Wunderkraft eine Naturgabe ſei (I, 38); insbeſondre Jeſu Wunder ſeien aus ſeiner menſchlichen, nicht aus der göttlichen Natur entſprungen (I, 45). Die Beweiskraft der Wunder ſei überhaupt keine hiſtoriſche. Schon Luther, Chemnitz, Gerhard hätten das Gewicht der ſpäteren rationaliſtiſchen Gegengründe gefühlt, wie ſie Leſſing, Hume, Rouſſeau,

Virchow und zahlloſe andere „Gelehrte“ vorbringen. Der modern Gläubige aber (Beyſchlag) bekenne ganz richtig: „Wir glauben an Chriſtus nicht wegen, ſondern trotz ſeiner Wunder“ (I, 41). Der wahre Beweis des Glaubens iſt ja der des Geiſtes und der Kraft, und dieſer kann nicht durch hiſtoriſche Dokumente, ſondern nur als die Anerkennung, als die reale, ſubjektiv eigene Erfahrung des Glaubensinhaltes in einem harmoniſch geſtimmten Gemüthe erbracht werden (I, 43). Nicht ſofaſt Gottes Allmacht, ſondern die Herrſchermacht des Geiſtes überhaupt wird durch die Wunder dargethan; das iſt ihr pädagogiſcher Zweck. Soweit ſie nach dieſer Seite hin — als antimaterialiſtiſche Zeugniſſe — auf derſelben Linie ſtehen mit den „ſpiritiſtiſch-mediumiſtiſchen“ Phänomenen, geben letztere vielen Glaubensartikeln eine neue empiriſche Begründung (I, 44. 46).

Subjektiviſtiſch und ſophiſtiſch waren von jeher weſensverwandte Begriffe. Daß dieſe Erkenntniß der Beſonnenheit unſeres Autors nicht aufgegangen, iſt ſehr zu verwundern. Die Inkonſequenz ſeines irrationalen Standpunktes liegt offen am Tage: eigentlich und im tiefſten Grunde beweiſen die Wunder in der Heilsökonomie nichts; die myſtiſchen Erſcheinungen aber in Natur und Seele begründen die ihres ſpecifiſch übernatürlichen Gehaltes entleerten Wunder empiriſch. Wie weit hab' ich's jetzt gebracht? Der Glaube, als durchaus ſubjektives Meinen, iſt dem Rationalismus preisgegeben; von ſeinem πρῶτον ψεῦδος abgeſehen, iſt nur der ſpekulative Rationalismus der Pantheiſten konſequent; deſſen einzig richtige Konſequenz iſt der Materialismus, vor welchem der Peſſimismus des „Unbewußten“ ſtehen bleibt und,

dem bekannten Wüſtenvogel nicht unähnlich, die Denkbewegungen der Abſurdität vollzieht. Der pietiſtiſche Gefühlsglaube aber iſt nur mehr Antheil derjenigen, welche Strauß fein und treffend als die „Halben" kennzeichnet, die Männer mit halbem Gehirn im Kopfe und anderthalb Herzen auf der Zunge.

Für den Theiſten, um nicht zu ſagen für den Katholiken, iſt das Wunder nicht ſofaſt gegen ein, als über alle Naturgeſetze (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Nicht ſofaſt die Thatſächlichkeit des Wunders, als vielmehr ſeine Zweckbeziehung iſt für den alten Glauben ſpecifiſches Kriterium des Übernatürlichen. Darnach unterſcheiden wir strengſtens die ſog. myſtiſchen Erſcheinungen. Vorkommniſſe, welche auf bisher verborgenen Naturkräften baſiren, bleiben immer natürlich und werden an und durch ſich niemals Wunder, mögen ſie noch ſo ſehr die Exiſtenz und Obmacht des Geiſtes beweiſen. Nur durch dieſen Grundſatz vermögen wir den Naturalismus abzuwehren. Die kath. Kirche aber verdient ebenſoſehr den Ruhm der praktiſchen Klugheit wie den der wiſſenſchaftlichen Vorſicht, wenn ſie gegen „neue Wunder" ſich ſehr zurückhaltend zeigt [1]). Allerdings haben wir es erfahren, wie intereſſant die exegetiſchen Probleme aus dem A. und N. Teſtament werden können durch geiſtvolles Beiziehen der myſtiſchen Begebenheiten. Aber die Würdigung derſelben wird immer

1) Statuit sancta synodus ... nulla admittenda esse nova miracula nec novas reliquias recipiendas nisi recognoscente et approbante episcopo, qui, simulatque de iis aliquid compertum habuerit, adhibitis in consilium theologis et aliis piis viris ea faciat, quae veritati et pietati consentanea iudicaverit. Conc. Tridt. sess. 25: de invoc., venerat. et reliq. Sanctorum, c. fin.

zunächſt eine pſychologiſche bleiben müſſen. Einen unmittelbaren Schluß von dem „Myſtiſchen“ auf das „Myſterium“, von den mediumiſtiſchen Phänomenen auf die Realität der bibliſchen Wunder — und umgekehrt — ſieht die wiſſenſchaftliche Exegeſe als den logiſchen Fehler der μετάβασις εἰς ἄλλο γένος an. Für ſie hat Fechner völlig und nicht bloß einem Bruchtheile nach Recht, wenn er behauptet: es beſtehe ein ſolcher Gegenſatz im Karakter (und Zweck, fügen wir bei) zwiſchen den ſpiritiſtiſchen Erſcheinungen und den bibliſchen Wundern, daß es als Blasphemie erſcheine, beide unter Eine Rubrik zu bringen, um dem Chriſtenthum damit „aufzuhelfen“, daß man Chriſtus für das begabteſte Medium erklärt. Das erkennen wir ſpeciell an dem Verſuche, aus der phyſiologiſch möglich ſein ſollenden Parthenogeneſis vermittelſt der Einbildungskraft der ſeligſten Jungfrau die Empfängniß Jeſu zu erklären (II, 139) [1]).

1) Auch bei Iſaak (II, 25) und Johannes d. T. ſoll die „myſtiſche Macht der Imagination, welche eben die wunderbare Form der göttlichen Schöpferkraft iſt“, die Erzeugung vermittelt haben. Was die „Imagination“ thut, iſt, wenn uns auch unerklärlich, ſo doch etwas Natürliches. Wäre es anders, ſo wär' alles wunderbar unter einem gewiſſen Geſichtspunkt oder aber gar nichts unter dem der dogmatiſchen Behauptung: es iſt kein Wunder, daß Gott allmächtig iſt. Hier hat jede Wiſſenſchaft ein Ende. Für uns aber iſt es bloß Poeſie der Phraſe oder Phraſe der Poeſie, wenn Lenau im Savonarola ſagt:

„Die Sehnſucht, die zum Himmel lauſchte
Nach dem Erlöſer je und je,
Die aus Prophetenherzen rauſchte
In das verlaſſ'ne Erdenweh,
Die Sehnſucht, die ſo lange Tage
In mancherlei Geſtalten gieng,
Als Sehnſucht, Lied, Gebet und Klage:
Sie ward Maria und empfieng“.

Auf die meiſt intereſſanten, aber oftmals kritiklos erzählten Einzelheiten des Buches können wir nicht eingehen. Sehr viele ſpannen das ſubjektive Glaubensvermögen über die Maßen an. Konfeſſionell gefärbte Ausführungen, z. B. über die Weisſagungen der „großen Ereigniſſe“ in der Reformationszeit u. ä. fehlen keineswegs und illuſtriren die beliebte Deviſe »Lutheri ante Lutherum« [1])! Anderes wie die Prädikate Pius IX. („Erfinder“ des Dogma's von der unbefleckten Empfängniß u. ſ. w.) wollen wir zurückgewieſen haben nicht als Eingebungen proteſtantiſcher Intoleranz, ſondern als obligate Vorurtheile, woran das Buch reich iſt, und dieſer Umſtand erhöht ſicher ſeine wiſſenſchaftliche Tüchtigkeit am wenigſten.

Ein Punkt aber iſt es, der unſer Intereſſe vor allem beanſprucht, die neue Faſſung des Raumbegriffes, der unſer Autor den letzten Abſchnitt des erſten Theiles widmet.

Die hervorragendſten Mathematiker und die angeſehenſten Naturforſcher, wie Euler, Gaus, Riemann, Zöllner, H. Helmholtz, dazu „Deutſchlands Denker, der Weiſe von Königsberg“, haben die ausſchließliche Giltigkeit der euklid'ſchen Geometrie in Abrede geſtellt. Unſere Raumvorſtellung, welche ſich in den drei Dimenſionen

1) Sehr ſchwach und ganz konfeſſionell einſeitig ſind die Weisſagungen der hl. Hildegard († 1178) gedeutet (I, 179 ff.). Am meiſten aber iſt zu verwundern, daß auf den religiöſen Wahnwitz der ſog. cevenniſchen Inſpirirten im Kamiſardenkrieg (1701—1704) I, 61 ff. ſo großes Gewicht gelegt iſt. Abgeſehen von dem gegen Ende ſehr problematiſch hervortretenden ethiſchen Karakter der „Inſpirirten“, war die Erſcheinung ihrem Weſen nach nicht verſchieden von der montaniſtiſchen „Ekſtaſe“, der ſchwediſchen „Predigerkrankheit“ (1842) u. a. „konvulſionären“ religiöſen „Erweckungen“.

der Länge, Breite und Höhe oder Tiefe erſchöpft, habe nur, ſagt man neuerdings, für das Gebiet der Sinnenwahrnehmung Richtigkeit. Der Verſtand, welcher in gewiſſen Erfahrungen einen Widerſpruch findet mit dem weiter verlangenden Denken, poſtulirt die Realität des abſoluten Raumes, welcher n-fach ausgedehnt ſein muß. Dieſer iſt der oberſte Artbegriff, dem ſich der empiriſche Raum mit ſeiner ſpecifiſchen Differenz der dreifachen Dimenſion unterordnet.

Geſtützt hierauf will Zöllner in Leipzig durch Annahme einer vierten Raumausdehnung die thatſächlichen, aber für den Phyſiker anderweitig unerklärlichen Erſcheinungen des Spiritismus begreiflich machen. Sein wichtigſtes Experiment iſt die Schlingung eines Knotens in einem unendlichen (an beiden Enden zuſammengeſiegelten) Faden. In der vierten Dimenſion ſollen die Spirits ihren Sitz haben, uns zwar unnahbar aber ebenſo nahe, wie die dritte Ausdehnung des Raumes unmittelbar an der zweiten liegt.

Ehe wir die Sache ſelber prüfen, wollen wir uns vergegenwärtigen, welche Folgerungen der Rationalismus aus der angedeuteten Hypotheſe zu ziehen geneigt ſein dürfte, wobei wir uns erinnern, daß man in ſpiritiſtiſchen Kreiſen materialiſtiſchen Konſeqnenzen principiell und feindlich gegenüberſteht. Soll ja doch der Spiritismus ein neues Evangelium des Geiſtes ſein!

Setzen wir nun den ſonderbaren Fall, es gelänge irgendwie der zeichnenden Geometrie, die vierte Dimenſion anſchaulich durch Projektion darzuſtellen; es gelänge weiter der Phyſik, durch Elektricität, Magnetismus, „Od" oder was immer die vierte Dimenſion zu erobern, deren Re-

alität experimentell darzuthun: was wär' eine nächſtliegende, wenn gleich nicht die einzige Folgerung hieraus? Der Materialismus würde ſofort das erweiterte Raumgebiet als das ſeinige mit Beſchlag belegen. Ein neues, höchſt werthvolles Glied in ſeinen Induktionsſchluß einfügend, könnte er ſagen: weil es auch in der erweiterten Raumſphäre ganz natürlich zugeht, ſo mag in der 4- oder 5- oder n ten Dimenſion der Rayon zu finden ſein, wo ſich die bisher ſo genannten pſychiſchen und ſpiritualiſtiſchen Funktionen vollbefriedigend nach mechaniſch-ſtatiſchen Geſetzen erklären, beweiſen und konſtruiren laſſen. Je tiefer alſo die exakte Wiſſenſchaft vordringt, deſto mehr verſchwindet der Weſensunterſchied zwiſchen Geiſt und Materie. Höchſtens könnte der Begriff Geiſt noch als Werthbezeichnung gelten für einen Theil der Materie, deren Kräfte ſich durch die bis heute noch unentdeckte n-Dimenſion ergießen. — Ließen ſich gegen ſolche Folgerungen auf dem Standpunkt der Induktion überzeugende Gegengründe anderer Art aufbringen, als ſie uns gegenwärtig die Pſychologie an die Hand gibt? Der Materialismus, der ja im Grunde keinem ſpekulativen Bedürfniſſe des Geiſtes, ſondern der Leugnung eines ſolchen entſpringt, hätte ſchlechterdings nichts verloren. Die ſpiritiſtiſchen Experimente aber hätten vorerſt gerade den Gegnern in die Hände gearbeitet. Der Begriff des Wunders wäre zum bloßen Verhältnißbegriff herabgeſetzt [1])

1) „Das Weſen des Wunders beſteht darin, daß es für uns beſchränkte und endliche Weſen Erſcheinungen und Thatſachen der Beobachtung geben kann, welche wir nicht im Stande ſind, auf uns bis jetzt geläufige Vorſtellungen und Anſchauungen zurückzuführen. Eine unerklärliche Thatſache hört aber dadurch nicht auf

— und wahrlich die Leugner der „Geiſter" würden vor dem Geiſte nicht ſtehen bleiben. Die Sache des Chriſtenthums hat von dem neuen Wunderglauben nach dieſer Seite hin weniger als nichts zu gewinnen.

Wie ſtellt ſich aber die Wiſſenſchaft zu der neuen Hypotheſe? Vermag die abſolute Geometrie unſer „Begriffſyſtem" in einer ähnlichen Weiſe zu „bereichern", wie die kopernikaniſche Weltanſchauung dies der ptolemäiſchen gegenüber gethan hat?

Der abſtrakte Hauptſatz der Hypotheſe iſt aus der analytiſchen Geometrie [1]), deren Berechnungen richtig bleiben, auch wenn ſie auf imaginäre Raumdimenſionen bezogen werden. Das Imaginäre aber ($\sqrt{-a}$) hat ſeit Gaus die mathematiſchen Formeln weſentlich bereichert. Freilich mag dies zunächſt nur eine Vermehrung der mathematiſchen Façon de parler ſein. Immerhin bleibt hier das Mißliche, daß der mathematiſche Raumbegriff eben nur eine Abſtraktion iſt aus der empiriſchen Raum-

---

ein Wunder zu ſein, daß ſie alltäglich unter unſeren Blicken eintritt, im Vergleich zu anderen unerklärlichen Thatſachen, welche nur ſeltener und unter weniger leicht realiſirbaren Bedingungen eintreten". F. Zöllner, Thomſon's Dämonen und die Schatten Plato's (Wiſſenſchaftl. Abhdlgen I, 721 f.). Unter Vorausſetzung einer abſoluten Macht kann ich ſchließlich jedes Wunder „erklären", auf durchaus mir geläufige Vorſtellungen zurückführen; aber erklären können und das Erklärte realiſiren können, iſt weſentlich zweierlei. Das Weſen des Wunders beſteht in ſeiner abſoluten, übernatürlichen Zweckſetzung.

1) „Ein Raum von n Dimenſionen iſt ein ſolcher, worin der Punkt durch n Koordinaten oder unabhängig variable Größen x_1, x_2, x_3, x^4 .... jederzeit eindeutig beſtimmt wird". Liebmann Analyſis der Wirklichkeit.

vorſtellung. Gerade wie ich aber aus dem formalen Abſtraktum der unendlich großen oder kleinen Zahl keine unmittelbaren Schlüſſe ziehen kann auf eine unendliche Realgröße, ebenſo verhält es ſich bei dem mathematiſchen Raume gegenüber dem phyſikaliſchen. Die möglichen Rechenoperationen in dem abſtrakten Raume müſſen indeß doch vor der übereilten Behauptung der Unkritik warnen, als wäre es in ſich denk- und begriffswidrig, hinter den drei Raumausdehnungen noch ein X zu ſuchen. Die Metaphyſik als Vernunftwiſſenſchaft läßt die auf einen engſten Kreis beſchränkten, mathematiſch-apodiktiſchen Urtheile des formalen Verſtandes nicht zu [1]).

---

1) »Id tantum indicare voluimus, quantopere fallantur, qui in hac re ad demonstrationes mathematicas provocant« ſagt Peſch (Philosophia naturalis p. 473) am Schluſſe ſeines Abriſſes über das mathemat. Unendliche. Um ſo mehr iſt zu verwundern, daß Peſch unſere Theſe mit den Sätzen abfertigt: ein Raum mit vier Dimenſionen ſei derſelbe Widerſpruch wie ein viereckiger Kreis, eine aus vier Dritteln beſtehende Einheit u. ä. Widerſinn (l. c. p. 388). Philoſophiſch gehört die Hypotheſe zur Theſis p. 486: Corpora naturaliter alicubi sunt circumscriptive, substantiae autem immateriales definitive. Vergl. dazu den Satz: »Libenter quidem damus, spatium speciali quadam ratione fundari in immensitate divina, sed ipsam immensitatem negamus spatium ullo modo posse vocari, cum conceptus spatii a veri nominis extensione nequeat separari« (p. 498). Unrichtig aber iſt es, wenn Peſch die Denkbarkeit der Multilokation p. 516 alſo darthun will: Corpus existens Romae non est deterioris conditionis ad Coloniam, quam si nullo modo existeret (?). Atqui si nullo modo existeret, posset esse Coloniae. Cum igitur sit Romae, non desinit posse esse Coloniae. Ergo: sibi non repugnat idem corpus simul esse in compluribus locis. Der Oberſatz iſt falſch, und würde ſeine Anerkennung auf die Gleichwerthigkeit der Begriffe Nichts und Sein, alſo auf einen Denkfehler hinausführen. Ueberhaupt wird es immer

Daß aber eine Mehrausdehnung des Raumes etwas logiſch Denkbares ſei, will auf induktivem Wege dargethan werden. Helmholtz will durch Analyſe der Farben- und Tonempfindung die Geſichts-, Gehörs- und Raumvorſtellung als koordinirt einem gemeinſam Höheren unterſtellen, ſo daß der Raum wäre „eine nfach beſtimmte Mannigfaltigkeit, deren Elemente von n ſelbſtändigen Veränderlichen abhängig ſind“ — mit dem ſpecifiſchen Kriterium „der Vertauſchbarkeit der Abhängigkeitsverhältniſſe“ (der n Dimenſionen). Wir beſchränken uns auf das namentlich von Kant-Zöllner betonte, anſchaulichere „Wunder der Symmetrie“.

Begrifflich beſteht die Kongruenz von Figuren darin, daß ich ein mit ſich ſelbſt identiſches Gebilde zwei- (n-) mal imaginiren kann für die Verſtandesvorſtellung. Zwei kongruente ebene Dreiecke z. B. ſollen aber auch für die Sinnenanſchauung zur Deckung gebracht werden können. Das Poſtulat des Verſtandes erfüllt ſich für das Auge, wenn ich durch Bewegung das eine Dreieck in die Grenzen des anderen ſchiebe. Liegen nun die Dreiecke etwa in einer Tafelfläche mit der homologen Spitze beide nach links, dann kann ich durch einfaches Verrücken die Bewegung vollziehen, ohne daß ich eine der Figuren aus der gemeinſchaftlichen Ebene heraushebe. Letzteres aber iſt nothwendig, wenn die homologen Spitzen entgegenge-

bedenklich ſein, das Unbegreifliche als Explikationsgrund des ſchwer Erklärbaren beizuziehen; denn Peſch und die von ihm citirten Autoren denken hiebei ſtets an das Myſterium der hl. Euchariſtie. Erinnert ſei gegenüber der obigen Abweiſung nfacher Ausdehnung an Schelling, der ſich „ja bei ſeinem Verſuche, die Nothwendigkeit (nur) dreier Dimenſionen zu deduciren, geradezu blamirt“ habe (Pohle, Lit. Handw. 1881, Nr. 21, Sp. 655).

ſetzt liegen; denn in dieſem Falle iſt die Deckung nur durch Umklappen eines Dreiecks möglich. Es kann ſonach in dieſem Falle einem Verſtandespoſtulate bei zweidimenſionalen Gebilden für den Sinn nur durch Zuhilfenahme der dritten Raumausdehnung genügt werden. Wie bei planen Figuren iſt es aber ebenſo denkmöglich und Poſtulat des Verſtandes, zwei ſymmetriſche und begrifflich kongruente dreidimenſionale Gebilde, wie rechte und linke Hand, Bild und Gegenbild ... für die Anſchauung zur „Deckung“ zu bringen. Dieſe Denkmöglichkeit erhält noch ihre ganz ſpecifiſche Beleuchtung dadurch, daß ich Schattenprojektionen ſymmetriſcher Raumgrößen mittelſt der dritten Dimenſion kongruiren laſſen oder durch Ein Gebilde, z. B. die rechte Hand, kongruente und ſymmetriſche Schattenriſſe erzeugen kann. Nun aber, obwohl die begriffliche Kongruenz meiner zwei Hände denkmöglich iſt, finde ich im dreidimenſionalen Raume doch abſolut kein Mittel, ſie für die Anſchauung darzuſtellen. Folglich muß jene Idealform, welche mit jeder meiner beiden Hände kongruent iſt, welche alſo, wenn ſie real wäre, an jede Seite meines Körpers paſſen müßte, eine über die Merkmale der dreidimenſionalen Raumgrößen hinausgehende ſpecifiſche Beſtimmtheit haben. Nach Kant iſt dies die Beſtimmtheit im abſoluten Raume, der als erſter Grund der Möglichkeit für die Zuſammenſetzung der Materie eigene Realität haben müſſe, nicht zwar Gegenſtand der Sinnenanſchauung, aber ein Grundbegriff des Verſtandes ſei. Objektiv wäre der abſolute Raum der Ort, wo das (n fach ausgedehnte) „Ding an ſich“, die platoniſche „Idee“ Subſiſtenz hätte, und alle Sinnendinge (*φαινόμενα*) ſtellen ſich als Projektionen des *νοού-*

μενον dar. Letzteren Gedanken eignet ſich Zöllner an, und er faßt den dreidimenſionalen Raum als Projektionsgebiet für die vierfach ausgedehnten Weſenheiten des Seienden [1]). Wie es für zweidimenſionale Weſen etwas nach den Geſetzen ihrer Raumanſchauung Unbegreifliches, alſo ein „Wunder“ wäre, wenn ein Dreieck durch Umklappen aus ſeiner Ebene herausgehoben und zur Deckung mit ſeinem kongruenten Gegenſtücke gebracht, alſo ſich verkleinern und verſchwinden, wiedererſcheinen und ſich vergrößern würde: gerade ſo müßte es für uns ein Wunder, nach den Geſetzen des dreidimenſionalen Raumes etwas Unerklärliches ſein, wenn eine rechte Hand durch Zurücktreten in die vierte Dimenſion und nach „Umklappung“ in derſelben als linke erſcheinen würde. Umgekehrt: vermöchten wir die vierte Dimenſion vorzuſtellen, dann würden Vorgänge wie die Bilokation, Durchgang bei verſchloſſenen Thüren u. ä. aufhören für uns Wunder zu ſein.

Was kann nun aus dem Verſuche, den Raumbegriff zu erweitern, ſtreng wiſſenſchaftlich gefolgert werden? — Die Hypotheſe gründet ſich auf den allerdings nicht zu leugnenden Satz: es gibt mögliche Poſtulate des formalen Denkens, z. B. das „Wunder der Symmetrie“, denen für die Anſchauung im dreidimenſionalen Raume zu genügen unmöglich iſt: ſie ſind in ſich denkbar, ſo ſehr ſie auch der ſinnlichen Form der Vorſtellbarkeit ermangeln.

---

1) Zöllner will l. c. I, 265 ff. ſogar kryſtalliniſche und namentlich auch chemiſche Beſchaffenheiten, z. B. Iſomerismus, mittelſt ſeiner Hypotheſe erklären: ſie reſultiren je nur aus einer verſchiedenen Lage des nfach ausgedehnten „Dings an ſich“ zum dreidimenſionalen Raumgebiete.

Eine Erweiterung unſeres Begriffſyſtems iſt nur nach zwei Seiten hin möglich. Entweder muß ſich der bereicherte Begriff auf das Weſen des darunter Verſtandenen oder auf das Weſen des durch ihn Verſtehenden beziehen; ein Drittes zwiſchen Ich und Nichtich bleibt undenkbar. Nun leuchtet ein, daß es logiſch unſtatthaft iſt, eine Bereicherung des geiſtigen Anſchauungsvermögens einfach als Vermehrung des Begriffenen anzuſehen. Es kann ja auch eine tiefere Einſicht in das Weſen des Begreifenden dadurch vermittelt ſein — und das iſt in unſerer Frage zunächſt der Fall. Es iſt die durch die innere Erfahrung gewußte Möglichkeit, über das ſinnliche Anſchauungsgebiet hinauszudenken, durch die exakte Beobachtung konſtatirt: die Grenzen des dreidimenſionalen Raumes, der „Sinnlichkeit“, ſind nicht die Grenzen des Geiſtes; der Verſtand durchmißt die Raumgrenzen, aber die Vernunft liegt über ihnen. Der Geiſt iſt nicht etwas „Gemeſſenes“ noch etwas „Meßbares“, ſondern das Maß aller Dinge, alſo auch ihres ſinnlichen Exiſtentialgeſetzes, des Raumes; folglich iſt ſein eigenes Weſen überräumlich. Des Geiſtes Weſenheit iſt nicht die Zahl: ſeine metaphyſiſche Selbſtidentität iſt das Zählende alles Seienden. Wohl kann der Verſtand das Sinnenräumliche begrifflich ab- und begrenzen; die Idee ihres eigenen Weſens vermag die Vernunft hiemit noch nicht zu erſchöpfen. Das Gebiet der Denkmöglichkeit iſt inkommenſurabel gegenüber der ſinnlichen Vorſtellungsfähigkeit. Alſo kann ich, auf die Selbſterfahrung geſtützt, ſagen: der Geiſt iſt nicht etwas Räumliches, ſondern es liegt ein Plus in ihm, das von keiner Raumausdehnung umſchloſſen werden kann. Weiter kann ich, der

exakten Beobachtung vertrauend, ſagen: es iſt kein Widerſpruch des Denkens, die Grenzen des Gedachten *und* die des an ſich Seienden über die Marken der Sinnenanſchauung hinaus auszudehnen. Umgekehrt wäre es ganz falſch zu behaupten, das Seiende ſei nur ſoweit (quoad extensionem) denkbar, wieweit es vorſtellbar iſt. *Dagegen* werde ich mich ſehr wohl zu hüten haben vor der Prätenſion, über die ontologiſchen Beſtimmtheiten des Seienden, wie ſie etwa im abſoluten Raume ſein mögen, etwas Poſitives auszuſagen. Die n Dimenſionen des Raumes ſind an ſich nichts Denkwidriges; über ihre Realität aber wiſſen wir nichts zu beſtimmen — und um ſo weniger vermögen wir hierüber etwas anzugeben, als dem Raum überhaupt keine Eigenrealität nachzuweiſen iſt. Raum, Materie (ὕλη πρώτη), Unendlichkeit u. ä. Begriffe bezeichnen nichts Subſtanzielles [1]), ſondern ſind annähernde Werthbeſtimmungen, in welchen wir *Univerſalgeſetze* des Seienden ausdrücken; andere nennen ſie Grenzbegriffe des Denkens.

Dieſes Reſultat iſt nun allerdings keine neue Erkenntniß. Die Philoſophie (Theorie des abſtrakten Unendlichen) operirt damit ſchon ſeit Jahrtauſenden in ihrem eigenſten Gebiete der „Meta-Phyſis". Schon Laò-tſè, geb. c. 604 vor Chriſtus, der „altehrwürdige Lehrer" im

1) „*Raum* iſt nur ein anſchaulicher Ausdruck für die durch *Erfahrung* gefundene Thatſache, daß die Wirkungen eines Körpers auf uns und andere Körper ſich ändern können, ohne daß jener Körper ſich ändert". Zöllner l. c. I, 254. Allerdings iſt der Begriff des »Quantum« hiebei das erſte; ſein effectus primo-secundus iſt die „Ausdehnung", deren effectus ultimus der „Raum". Anders aber geht hier die Logik und anders die Pſychologie voran.

himmliſchen Reiche, hat die philoſophiſche Quinteſſenz der Theorie vom erweiterten Raumbegriffe ausgeſprochen, da er ſagt: „Das Nicht-Seiende (ὑπερούσιον) durchdringt das Zwiſchenraumloſe“ [1]. — Nur das Verdienſt bleibt der neuen, „abſoluten“ Richtung in der Mathematik eigenthümlich, daß ſie ganz durch die exakten Mittel der induktiven Methode auf Probleme geſtoßen iſt, welche auf keine Weiſe mehr im Gebiet der Mathematik ſelber locirt werden können. „Sie ſehen“ — ſchreibt Gaus in einem Briefe, worin er die „Bilderſprache des Unendlichen“ beſtimmen will — „Sie ſehen, daß hier der Fragepunkt unmittelbar an die Metaphyſik ſtreift.“ Der Mathematikerfürſt anerkennt alſo auf Grund ſeiner zwingenden Schlüſſe die Nothwendigkeit und Berechtigung der Philoſophie. Die Behauptung iſt ſonach unrichtig: das ſei das herrliche Karakterzeichen der Mathematik, daß ſie alles beweiſen könne. Selbſt für naheliegende Fragen, z. B. warum ſymmetriſche Flächenfiguren nur durch Umklappen zur Deckung gebracht werden können; wodurch das Umklappen ſelber zu begründen ſei? u. ä. vermögen die „reinen“ Mathematiker auf Grund ihrer Axiome und Theoreme nichts anzugeben: auch ihnen wird bisweilen ultima ratio das alte »Stat pro ratione voluntas«! Ein ſobeſchaffenes Fragengebiet kurzerhand „vierte, nte Dimenſion“ zu benennen, unter Abweiſung der

---

1) Táo-tĕ-king cap. 43, bei Viktor v. Strauß, Eſſays zur allg. Religionswiſſenſchaft p.p. 75—109. Vergl. einen ähnlichen Gedanken in phantaſtiſcher Formulirung, die »Spissitudo essentialis« bei dem platoniſch-kabbaliſtiſchen Myſtiker Henry More (1614—1687): vermöge einer „Weſensverdichtung“ können ſich die geiſtigen Subſtanzen über die drei Raumdimenſionen hinausheben.

berufenen höheren Wiſſenſchaft hiefür, iſt von Lotze richtig als „logiſche Spielerei", bitter als „Grimaſſe der Wiſſenſchaft, die durch völlig nutzloſe (?) Paradoxien das gewöhnliche Bewußtſein einſchüchtert und über ſein gutes Recht in der Begrenzung der Begriffe täuſcht" — bezeichnet worden (Logik. 1874. S. 217).

Soweit dagegen die Mathematik eine Apologie des Gedankens iſt, wird ſie eben hiedurch zur Apologie des Chriſtenthums. Wenn dieſe Wiſſenſchaft beweist, daß im geiſtigen Gebiete vieles exiſtirt, wovon ein Rechenmeiſter ſich nichts träumen läßt, was weit über Zahlen und Maßen liegt: dann muß die Möglichkeit und die Begreiflichkeit des Daß von einem noch Höheren um ſo evidenter einleuchten. Unter dieſem Geſichtspunkte könnte man ſagen: die Erweiterung des Raumbegriffes will nichts anderes als dem „heiligen Wunder" Raum ſchaffen. Sie iſt nichts anderes als die wiſſenſchaftlich exakte Diskreditirung einer nur in den ſinnlichen Raumgrenzen vegetirenden, entgeiſteten und geiſtloſen „Wiſſenſchaft". Die Rückkehr aber der Naturwiſſenſchaft zur Philoſophie, vor allem zur Logik und Noëtik, kann der erſteren nur Gewinn bringen. Wäre dieſelbe von einer ideal geſunden Wiſſenſchaftslehre nie abgefallen, ſo wären Denkverirrungen wie der moderne „Köhlerglaube" und „Köhlerunglaube" von Häckel ſammt Genoſſen unmöglich geblieben im Lande des „Denkervolkes". —

II.

Recenſionen.

1.

Die Marienverehrung in den erſten Jahrhunderten. Von Hofrath Dr. F. A. **von Lehner,** Director des Fürſtlich Hohenzollern'ſchen Muſeums in Sigmaringen. Mit 8 Doppeltafeln in Steindruck. Stuttgart. Verlag der J. G. Cotta'ſchen Buchhandlung. 1881. 8. VIII und 342 S. Pr. M. 6.

Der Ausgangspunkt wie der nächſte Zweck dieſes Buches liegt nicht im Gebiete der Theologie im engeren Sinne, ſondern in dem der kunſtgeſchichtlichen Forſchung. Nicht die Marienverehrung der kirchlichen Dogmatiker, ſondern der Mariencultus der religiöſen Kunſt in ihren verſchiedenen Geſtaltungen hat den fürſtlichen Hofrath Dr. von Lehner zu Sigmaringen veranlaßt, den Anfängen der Mariologie im chriſtlichen Alterthum nachzugehen und den einzelnen Ideen oder Vorſtellungen nachzuforſchen, aus welchen ſich die verſchiedenen Charakterzüge im Marienideal der chriſtlichen Kunſt ergeben haben. Nachdem einmal die Ueberzeugung gewonnen war, daß

ſich die Entwicklung des Marienculttis vom fünften Jahrhundert, namentlich vom Epheſiner Concil (431) abwärts, geſchichtlich nicht ſchwer verfolgen laſſe, erwachte das Verlangen, zu unterſuchen, wie denn das von jener Zeit an fertige Marienideal ſein Werden und Wachſen in den erſten Jahrhunderten gefunden, und als Reſultat wird uns ſchon im Vorwort angegeben, „daß aus der früheren Entwicklung das ganz naturgemäß gewachſene Marienideal gewiſſermaßen ſchon fertig an das fünfte Jahrhundert abgegeben wird“.

Daß nun aber bei einer ſolchen Unterſuchung auch die Theologie ſelbſt aufs innigſte intereſſirt iſt, iſt ebenſo begreiflich, als daß der theologiſche Kritiker einen etwas anderen Maßſtab der Beurtheilung anlegt als der Kunſthiſtoriker; und ſo wie wir uns über den glücklich gewählten Gegenſtand dieſer archäologiſch-äſthetiſchen Studie freuen, weil ſie auch einen Gewinn für die Theologie abwerfen muß, ſo gewiß hoffen wir auch mit unſern vom theologiſchen Standpunkt aus erhobenen Anſprüchen die Gerechtigkeit gegen den Verfaſſer nicht zu verletzen; wir werden von ihm nicht Alles das verlangen, was wir von einer ſtreng theologiſchen Monographie verlangt haben würden, aber wir werden doch anzudeuten haben, worin die Differenzen beſtehen.

Die hiſtoriſche Methode der Unterſuchung führte den Verfaſſer von ſelbſt zunächſt auf die Mariologie der heil. Schrift, nämlich auf diejenigen Stellen des Neuen Teſtamentes, in welchen Maria irgendwie genannt iſt; und aus der Combination der manigfachen Beziehungen, in welchen Maria erwähnt wird, ergeben ſich ihm für das Marienbild folgende Einzelzüge: Maria iſt Jungfrau,

Mutter des Meſſias, Josephs Weib. Sie iſt gläubig und tugendhaft und genießt die Gnade Gottes. Sie wird ſelig geprieſen (S. 7). Da nun aber, wie unſere Leſer wohl bemerkt haben müſſen, in dieſen Zügen die bibliſche Mariologie für den Theologen ſchlechterdings nicht erſchöpft wird, ſo ſei hier beigefügt, daß auch Dr. Lehner im Verlaufe ſeiner Darſtellung an der Hand der Patriſtik der bibliſchen Lehre von der Gottesmutter einen weiteren Inhalt abgewinnt, indem er z. B. den perſönlichen Antheil Marias am Erlöſungswerke hereinbezieht; obgleich er allerdings u. E. den Inhalt der bibliſchen Lehre von Maria nicht erſchöpft und zwar aus einem Grunde, der unten zu nennen ſein wird.

Im weiteren wird nun ausgeführt, wie das Marienbild, welches den Gläubigen aus der hl. Schrift bekannt und gegenwärtig war, der Ausgangspunkt für eine weitere Entwicklung der frommen Vorſtellungen und für die allmählige Ausbildung eines der Gottesmutter gewidmeten Cultus geworden. Dieſe Entwicklung und Ausgeſtaltung aber erhält, wie überhaupt in der Geſchichte der religiöſen Ideen, Anſtoß und Förderung durch drei Faktoren: 1. durch die jüdiſche und heidniche Oppoſition; 2. durch den immer neuen Gegenſatz der Häreſie; 3. durch die eigene Triebkraft des chriſtlichen Geiſtes, der den Glaubensinhalt theils mit dem Wiſſen zu bemeiſtern verſuchte und in Lehrſätzen ausprägte, theils vermittelſt der Phantaſie in plaſtiſche Geſtalten, zunächſt für den inneren Sinn, ausbildete, und ſich Objekte der Verehrung ſchuf (S. 8). Da nun eine ſo tief greifende religiöſe Vorſtellung, wie es die Vorſtellung von der Würde und Stellung der

Mutter Jeſu unleugbar iſt, ſich im chriſtlichen Gemeinſchaftsleben in Form eines Cultus reflektiren mußte, weil es keinen lebendigen Glauben ohne Cultus gibt, ſo muß auch wiederum der Cultus, welcher ſeine Wurzeln zu tiefſt im Geſammtbewußtſein der gläubigen Gemeinſchaft einſenkt, ſeinen Einfluß ausüben auf die Literatur und muß ſich geltend machen in der Poeſie und in der bildenden Kunſt einer beſtimmten Zeit.

Durch dieſen Gedankengang iſt die Anlage des ganzen Buches beſtimmt. Es wird nachgewieſen, in welcher Form die bibliſchen Anhaltspunkte durch die theologiſche Literatur der patriſtiſchen Zeit feſtgehalten, dogmatiſch fixirt, dialektiſch weiter entwickelt wurden; die Anhaltspunkte ſelbſt werden aneinander gereiht nach den Rubriken: der Jungfrauſchaft Marias, der Mutterſchaft, des ehelichen Verhältniſſes zu Joſeph, des geiſtigen Weſens (Sündeloſigkeit, Tugendleben), endlich des Antheils Marias am Erlöſungswerke. Neben dem, was ſich aus der patriſtiſchen Literatur als authentiſche Ueberlieferung und gemeine kirchliche Vorſtellung ermitteln läßt, läuft dann der Inhalt der Apokryphenliteratur einher, welcher nicht unwichtige Momente für die Weiterbildung der Vorſtellungen von Maria enthält, ſofern darin namentlich über die Geheimniſſe der Kindheit, ſowie über den Tod und die Himmelfahrt Marias Kunde gegeben wird. Dr. Lehner verhält ſich hiezu objektiv berichtend, was wir nicht beanſtanden, da es uns einſtweilen noch an den Hilfsmitteln zu mangeln ſcheint, um den Urſprung der an die heil. Schrift ſich anſchließenden Apokryphen literariſch und pſychologiſch zu erklären und den eigenthümlichen Inhalt derſelben mit der authentiſchen

Ueberlieferung in die rechte Verbindung zu bringen. Was immer aber auch dieſe apokryphiſchen Erzählungen von der Abſtammung, der Kindheit, dem Tempeldienſt, der Verlobung, dem Tod und der Himmelfahrt Marias zu der urſprünglichen Ueberlieferung etwa Neues oder Fingirtes hinzugefügt haben mögen, ſo wird dadurch doch die Geſammtauffaſſung innerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft nicht alterirt; das Marienbild behält ſeine bibliſchen Züge und wird nur von den Arabesken der Dichtung umrahmt.

Wie nun aus der Vorſtellung, oder ſagen wir poſitiver aus dem Glauben an die mariologiſchen Geheimniſſe eine Verehrung wird, und in welchem Zuſammenhang dieſe Verehrung mit dem Syſtem des chriſtlichen Glaubens, ſpeziell mit dem chriſtologiſchen Dogma ſteht, iſt von Dr. Lehner genügend aufgezeigt, die Verehrung ſelbſt aber als Thatſache aus den uns erhaltenen Denkmälern der patriſtiſchen Zeit und vornehmlich aus der religiöſen Poeſie und der bildenden Kunſt ermittelt und nachgewieſen. Können wir für die reichhaltige und durchſichtige Zuſammenſtellung der maßgebenden Zeugniſſe der kirchlichen Schriftſteller nur dankbar ſein, ſo möchten wir doch den Schwerpunkt des Buches in dem Abſchnitt über die Kunſt in ihrer Beziehung auf die Marienverehrung der erſten Jahrhunderte erblicken. In ihm culminirt auch das Intereſſe des Verfaſſers, von da iſt ja ſeine ganze Unterſuchung ausgegangen. Es werden hier mit ziemlicher Vollſtändigkeit in drei Unterabtheilungen: Malerei, Sculptur und Kleinkunſt, diejenigen Denkmäler der chriſtlich-religiöſen Kunſt der alten Zeit beſprochen, welche entweder

mit Sicherheit eine Beziehung zu Maria haben, oder welche nach dem heutigen Stand der archäologiſchen Forſchung eine ſolche Beziehung wenigſtens haben können; es ſind die Katakombenmalereien, die Sarkophage, die Goldgläſer, Medaillons u. ſ. w., welche hier verwerthet werden. Die ſignificanteſten oder wenigſtens bemerkenswertheſten dieſer Kunſtreliquien ſind in den angefügten Tafeln in gelungener Darſtellung abgebildet. Es kann, dieſen Eindruck muß der unbefangene Leſer empfangen, kein Zweifel mehr darüber beſtehen, daß die „monumentale Theologie" für eine ſehr concrete Mariologie und Marienverehrung Zeugniß ablegt, und daß das Marienideal der alten Kirche die Züge einer wirklichen, allerdings in die Verklärung erhobenen Perſönlichkeit trägt, die mit myſtiſchen Geſtalten keine Aehnlichkeit hat.

Referent iſt der lichtvollen, ruhigen und ſoliden Auseinanderſetzung mit ſteigender Aufmerkſamkeit gefolgt, und es könnte vielleicht genügen, wenn wir bemerken, daß das Geſammtreſultat ein ebenſo unanfechtbares als für die Theologen befriedigendes iſt, ſo daß einige kritiſche Anſtände oder Deſiderien, welche etwa noch vorliegen, für die Würdigung des Ganzen nicht in Betracht kommen. Dennoch wollen wir unſer Referat nicht beſchließen, ohne durch eine kritiſche Einrede die Verſchiedenheit unſers Standpunktes von dem des Verfaſſers zu beleuchten.

Daß Dr. Lehner von der ſynthetiſch-dogmatiſchen Behandlung der Mariologie ganz abſieht und ſtreng geſchichtlich-analytiſch vorgeht, damit ſind wir im Prinzip einverſtanden; es erhalten gerade dadurch ſeine Ergebniſſe einen ſelbſtändigen Werth und ſeine Argumente vor dem Forum der Wiſſenſchaft eine höhere Beweiskraft,

als wenn er ſich zum voraus durch dogmatiſch-traditionelle Vorausſetzungen gebunden zeigen würde. Daß ſodann aus dieſem Grunde von den Werken der katholiſchen Schriftexegeſe nur ein ſehr ſpärlicher, von denen der neueren Dogmatik ſo gut wie gar kein Gebrauch gemacht worden, dürfte der Arbeit an und für ſich noch nicht zum Vorwurf gereichen. Dennoch ſtellt es ſich u. E. heraus, daß ſich eine ſo bedeutende literariſche Produktion — man denke nur an die mariologiſchen Werke von Paſſaglia, Perrone, Oswald, Malou, Newman, Morgott u. A. — nicht ohne Nachtheil ignoriren läßt. Wir wollen dabei weniger Gewicht legen auf einzelne Ergänzungen und Berichtigungen, welche das Buch in exegetiſcher und patrologiſcher Beziehung hätte erfahren können, z. B. in der Frage über das Geſchlechtsregiſter Jeſu oder über die Brüder Jeſu; was ſich hier vermiſſen läßt, iſt durchaus untergeordneter Natur; manches was die Kritik in Einzelheiten ſchon bisher auszuſetzen wußte, z. B. im Liter. Centralbl. 1881 Nr. 42, iſt noch diſputabel. Mehr Gewicht möchten wir darauf legen, daß das Studium der kirchlichen ſich auf die mariologiſchen Geheimniſſe beziehenden Schriften oder Abhandlungen hätte dazu dienen können, dem bibliſchen Bilde von Maria einen volleren und tieferen Inhalt zu geben. Maria, welche „alle dieſe Worte" — über die Vorgänge der Kindheit Jeſu — „in ihrem Herzen bewahrte" (Luc. 2, 51), um damit die lebendige Tradition über die Myſterien der Incarnation, der Geburt Jeſu u. ſ. w. zu repräſentiren; Maria auf der Hochzeit zu Kana; Maria unter dem Kreuze; Maria in der Gemeinſchaft der Jünger nach der Himmelfahrt des Herrn

— das ſind Lebensbilder, deren Idee und Bedeutung man eben doch nur im Lichte der kirchlichen Lehre voll verſtehen kann. Beiſpielsweiſe ſei nur auf eine auch ſonſt nicht hinlänglich bekannte Abhandlung des ſel. Cardinal Wiſemann über „die Handlungen des Neuen Teſtaments“ (Abhandlgg. über verſchiedene Gegenſtände; deutſch Regensb. 1854 I S. 487 ff.) hingewieſen, wo die bibliſche Stellung Marias als der Zeugin und Vermittlerin der Tradition, als eines Evangeliſten der Evangeliſten und eines Apoſtels der Apoſtel (S. 500) nachgewieſen wird.

Weiterhin aber ſcheint uns, daß Dr. Lehner, um ſich den vollen Anſpruch auf Objektivität zu wahren, ſich in ein der dogmatiſchen Gebundenheit entgegengeſetztes Extrem hat treiben laſſen. Um nicht mit den Dogmatikern etwas, was erſt Reſultat der Entwicklung iſt, ſchon in die hl. Schrift und in die älteſten Kirchenväter hineinzutragen, geht er in der Vorausſetzungsloſigkeit ſo weit, daß er zu einer irrthümlichen Auffaſſung vom Urſprung und der Verbreitung der chriſtlichen Religionsvorſtellungen und Cultgebräuche gelangt. Es ſcheint freilich für den Hiſtoriker bindendes Geſetz zu ſein, nach dem Grundſatz: quod non est in actis, non est in mundo, nichts als hiſtoriſches Factum gelten zu laſſen, was nicht documentariſch belegt werden kann, und ſodann die Documente nicht weiter zurück zu datiren, als die vorſichtigſte Kritik der Quellen zuläßt. Wir könnten nun allenfalls dieſes Geſetz noch gelten laſſen, wenn es nicht aus ſich ſelbſt einen methodiſchen Irrthum erzeugte; derſelbe beſteht darin, daß man ſich gewöhnt, ein thatſächliches Verhältniß erſt von da an exiſtiren zu laſſen, wo es in einem Document bezeugt iſt, weil man entweder annimmt,

das Verhältniß ſei erſt durch die ſchriftliche Fixirung herbeigeführt, beziehungsweiſe perfekt geworden, oder weil man vorausſetzt, ein Thatbeſtand müſſe als ſolcher ſich unmittelbar in gewiſſen hiſtoriſchen Daten fixiren, die erſtmalige Erwähnung eines Thatbeſtandes falle alſo mit dem Zeitpunkt des Zuſtandekommens desſelben zuſammen. Gerade in Anwendung auf die Inſtitution der chriſtlichen Kirche iſt ſolche Auffaſſung verfehlt. Eine philoſophiſche oder religiöſe Idee mag man von dem Zeitpunkt an datiren, wo ſie zum erſtenmal literariſchen Ausdruck gefunden hat. Die Marienverehrung aber in der chriſtlichen Kirche iſt nicht bloß eine ſolche Idee, ſondern ſie iſt eine von jenen Inſtitutionen, welche mit dem Geſammtleben der Kirche von Anfang an zuſammenhängen und von denen nur deßwegen in der älteſten chriſtlichen Literatur ſo wenig die Rede iſt, weil man damals noch nicht für nöthig erachtete, ſie durch einen literariſchen Apparat zu ſtützen und zu illuſtriren, weil man vielmehr über die Interna des chriſtlichen Glaubens und Cultus den Gläubigen ein berechnetes Schweigen auferlegte. Näherhin verhält ſich nun unſere Differenz in dieſem Punkte ſo. Dr. Lehner glaubt ſeiner Sache nichts zu vergeben, ſondern vielmehr ſich gegenüber den Einreden auch der ſtrengſten hiſtoriſchen Kritik zu ſichern, wenn er auch nur Diſputirens halber der negativen modernen Bibelkritik Conceſſionen macht. So läßt er ſich z. B. den Gedankengang gefallen, daß die erſten Chriſtengemeinden in Beziehung auf den Lehrinhalt je auf dem Standpunkt desjenigen Evangeliums ſtehen, welches ihre ſchriftliche Glaubensquelle bildete. Da nun aber die Gemeinden von Anfang an nicht alle vier Evangelien beſaßen und

da jedes einzelne Evangelium eben auch nur einzelne, nicht alle Züge im Bilde Marias enthielt, ſo konnten die Leſer der verſchiedenen Evangelien verſchiedene und abweichende Marienvorſtellungen erhalten; es läßt ſich, wie es S. 10 heißt, denken daß diejenigen, welche aus dem Marcusevangelium ihr Wiſſen von den Thaten und Lehren Chriſti ſchöpften, zunächſt einfach annahmen, derſelbe ſei Joſephs Sohn geweſen, alſo von der jungfräulichen Geburt nicht unterrichtet waren. Ebenſo war es nach Dr. L. wohl auch Anfangs die Anſchauung einer großen Anzahl Chriſten, daß Maria nach der Geburt Jeſu in die Ehe mit Joſeph auch im körperlichen Sinne getreten ſei (S. 92). Da nun von Einigen das Johanesevangelium erſt dem zweiten Viertel des zweiten Jahrhunderts zugeſchrieben wird, ſo kann man erſt von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an ſagen, daß das Bild, unter welchem Maria im Geiſte der Gläubigen lebte, ungefähr die oben dargelegten Züge trug (S. 8).

Wir unſerſeits beſtreiten als eine unmögliche Fiction die Vorausſetzung, daß etwa die Leſer des Marcusevangeliums nichts von der Kindheitsgeſchichte gewußt, oder daß erſt das Johannesevangelium die Chriſtenheit mit dem Wunder von Kana bekannt gemacht habe. Da Dr. Lehner uns auch zugibt, daß die Kirchen, ehe ſie im Beſitze eines oder mehrerer geſchriebener Evangelien waren, vielleicht noch von dem lebendigen Worte des Miſſionärs allein zehrten oder anderweitige ſchriftliche Aufzeichnungen hatten (S. 7), ſo möchten wir nur an die Stellen der Möglichkeit die Gewißheit ſetzen: es hat vor der ſchriftlichen Fixirung des Evangeliums und unabhängig von ihr ein concretes, lebensvolles, aus der Anſchauung

genommenes Bild Marias für die Gläubigen gegeben, nicht allein weil Maria leibhaftig unter den Chriſten Paläſtinas gelebt hat, ſondern weil das Haupt- und Centraldogma des Chriſtenthums, die Gottheit Chriſti und die Incarnation aus Maria, nicht gepredigt werden konnte, ohne daß man den Glauben an jene mariologiſchen Geheimniſſe lehrte, welche Marias Vorzug vor allen Weibern ausmachen.

Wir können der hier von uns gemachten Einrede, um nicht weitläufig zu werden, nur noch in einem Punkte weitere Folge geben, der ſich auf den Marien cultus bezieht. Es genügt uns nemlich nicht, den Bildercyclus der altkirchlichen Kunſt blos als vereinzelnte Zeugniſſe für das Vorhandenſein von religiöſen Ideen oder Vorſtellungen zu nehmen, aus denen dann erſt ein Cultus entſprungen; ſondern jene Bilder haben für uns zu einem großen Theil die Bedeutung von Cultbildern; ſie wollen nicht bloß Ideen, ſondern Handlungen ſymboliſiren; ſie deuten einen Cultus an und ſind hiſtoriſche Zeugniſſe für das Vorhandenſein desſelben. Und was wir im allgemeinen vom altkirchlichen Bildercyclus behaupten, das trifft mit Modificationen auch auf die Marienbilder zu.

Es gehören allerdings, wir leugnen dieß nicht, einige theologiſche Vorausſetzungen, die aber wiſſenſchaftlich nicht unberechtigt ſind, dazu, um den altchriſtlichen Bilderkreis zu verſtehen. Es ſtehen hier neueſtens zwei Auffaſſungen ſich ſchroff gegenüber; die eine, welche im Anſchluß an G. B. de Roſſi und R. Garrucci in Deutſchland beſonders F. X. Kraus vertritt und welche den ſymboliſchen, bezw. liturgiſchen Charakter der chriſtlichen

Bilder in der älteſten Kunſt feſthält; die andere die des Victor Schultze, welcher principiell jenen Darſtellungen nur die Bedeutung von Familien- oder Sepulcralbildern zuweiſt. Dr. Lehner nun, der im Weſentlichen auf dem Standpunkt der erſteren Auffaſſung ſteht, hält demnach wohl an dem ſymboliſchen Charakter der Bilder feſt, nimmt alſo eine Beziehung einer Anzahl von bildlichen Darſtellungen auf Maria an, wenn auch mit jener Vorſicht, die dem Gelehrten ziemt; aber er macht wieder der „Vorausſetzungsloſigkeit“ eine zu weit gehende Conceſſion, wenn er (S. 340) behauptet, die altchriſtlichen Künſtler haben keine Cultbilder gemacht.

Unſere Auffaſſung iſt dieſe. Tritt man ſo ſkeptiſch als möglich an dieſe nur in Trümmern und matten Spuren erhaltenen, künſtleriſch zuweilen unbedeutenden, den modernen Vorſtellungskreiſen ſo fremden Katakombenbilder heran, läßt man einfach die Materie des Bildes auf ſich einwirken, trennt man am Ende gar das Bild von dem Ort, für den es beſtimmt war, ſo ſagt uns ein ſolches Bild nichts über ſeinen Zweck und erſcheint etwa als künſtleriſche Stylübung der naivſten Art. Bringt man aber erſt eine confeſſionell gefärbte Neigung zur negativen Kritik mit, möchte man von modernen Anſprüchen aus den Künſtlern vorſchreiben, was und wie ſie eigentlich hätten malen müſſen, um eine gewiſſe Idee darzuſtellen, ſo verſchließt man ſich das Verſtändniß für die Kunſt, wie für den Cultus der alten Kirche. Gleichwie ein Künſtlerauge dazu gehört, um ein Kunſtwerk nach ſeinem künſtleriſchen Werthe zu deuten, ſo gehört ein mit den Ideen der Zeit ſeines Urſprungs vertrauter Geiſt dazu, um den geiſtigen Sinn deſſelben zu verſtehen.

Dieſe Katakombenbilder ſind nicht bloße Decorationen, auch nicht bloße Bilder der Erinnerung oder der Repräſentation; wie hätten ſie dieſen Zweck erfüllen können in der Enge, der Finſterniß, dem Moder der Katakomben! Sonſt decorirt man, was an den Grabſtätten dem Tageslicht zugänglich iſt, Grabkapellen, Monumente. Und was ſoll ein Kunſtaufwand für eine Katakombe, wenn ſie nichts ſein ſollte als dieſes! Man findet keinen zureichenden Grund für die Hauptmaſſe der Katakombenbilder, wenn man ihnen nicht einen didaktiſchen Zweck, entweder für Darſtellung einer religiöſen Idee oder für Darſtellung einer religiöſen Handlung zuſchreibt; für das Auge des Theologen aber ſind ſie verſteinerte Gebete, erſtarrte Muſik des altchriſtlichen Gottesdienſtes. Unter der Annahme, daß der chriſtliche Cultus ſchon damals vorhanden geweſen, erklärt ſich vieles, was ſonſt dunkel bliebe. Man faſſe dieß nur wieder nicht ſo, als ſollten die Bilder eigentliche Vorlagen und Inſtructionen für die Darſtellung des Cultus ſelbſt ſein und Bild und Handlung ſich geradezu decken; vielmehr weil der Cultus vorhanden und den Gläubigen bis ins Kleine bekannt iſt, darum genügt es an typiſch-ſymboliſchen Zeichen und Formen, an bloßen Lineamenten und Andeutungen, welche den Eingeweihten verſtändlich, den Fremden aber ein verſiegeltes Räthſel waren.

Wir reden im allgemeinen; die Anwendung von dem Geſagten auf jedes einzelne Bild zu machen wird immer noch ſeine Schwierigkeit haben; immer aber bleibt beſtehen, daß nicht die künſtleriſche Vorſtellung den Cultus erzeugt, ſondern daß der Cultus, ſelbſt in einer Periode

der ſinkenden Kunſttechnik, die Kunſt mit neuen Ideen befruchtet und ſie am Leben erhält.

Es iſt der hohe Werth des vorliegenden Buches, der es uns als gerechtfertigt erſcheinen ließ, auf den Gegenſtand desſelben auch noch von einer anderen Seite aus als der des Verfaſſers einzugehen, ſelbſt auf die Gefahr hin, daß man in unſerer Ausführung eine Digreſſion erkennen ſollte. In den Hauptreſultaten ſtimmen wir nicht nur vollſtändig bei, ſondern wir erblicken in dem ſchönen Buche eine werthvolle Bereicherung der theologiſchen Literatur. — Dasſelbe iſt dem Fürſten Karl Anton von Hohenzollern gewidmet, und ſeine Ausſtattung iſt ſowohl des Gegenſtandes als des Fürſten würdig, dem es gewidmet werden durfte; dabei iſt der Preis ſo mäßig, daß er einer wünſchenswerthen Verbreitung nicht im Wege ſteht. Wir können dem Buche nur beſten Erfolg wünſchen.

Linſenmann.

2.

Geſchichte der **Reformation** und **Gegenreformation** im Lande unter der Enns. Bearbeitet von Dr. **Theodor Wiedemann,** Chefredacteur der Kaiſ. Linzer Zeitung. Prag, Tempsky. Erſter Band 1879. X und 674 S. Zweiter Band 1880. 686 S. 8.

Der religiöſe Sturm, der 1517 in Deutſchland ſeinen Anfang nahm, trug ſeine Wogen alsbald auch nach Oeſterreich hinüber. Die Bedingungen, die dort den Umſturz ermöglichten, waren vielfach auch hier vorhanden und ließen es wenigſtens zu einem zahlreichen vorübergehenden

Abfall kommen. Die Beſchwerden der Stände auf dem Ausſchußlandtag in Innsbruck 1518 geben uns über den damaligen Stand der Kirche, bezw. des Klerus reichlichen Aufſchluß (I, 7—10). Beſonders verhängnißvoll war es, daß wie anderwärts ſo auch hier niemand an eine wahre Reformation ernſtlich Hand anlegen wollte. Die Geiſtlichen und Laien überſchütteten ſich gegenſeitig mit nutzloſen Klagen und jeder Stand dachte mehr an Wahrung ſeiner Rechte als an Beſeitigung der Mißbräuche. Charakteriſtiſch ſind in dieſer Beziehung die Verhandlungen des Salzburger Provinzialconcils 1549 (S. 104—118). Wie die Viſitationen der Jahre 1562 und 1566 zeigten, ſah es auch in einer großen Anzahl von Klöſtern ſehr ſchlimm aus, in denen ebenſo wie bei der Pfarrgeiſtlichkeit nicht ſelten der Concubinat ſich vorfand, von anderen Gebrechen gar nicht zu reden (S. 157 ff., 258 f., 262, 265 ff., 272 ff., 276 ff., 281 f., 283). Dazu kam die Rührigkeit der Vertreter der Neuerung, und ſo geſchah es allmählig, daß dieſe „nahezu ganz Niederöſterreich beherrſchte und in den Schlöſſern von Seite des Adels und in den Märkten und Städten von Seite der Bürger kräftigſt geſtützt und die alte Kirchenlehre bei Seite geſchoben wurde“ (S. 148). Der innerlich ſelbſt zur Neuerung hinneigende Kaiſer Maximilian II. fand ſich dadurch bewogen, 1568 den Ständen des Landes unter der Enns in ihren Schlöſſern, Städten und Dörfern die Ausübung der Ausburger Confeſſion ausdrücklich zu geſtatten (S. 356). In der Religionsaſſecuration vom Jahre 1571 wurde den Herren und Rittern des Landes aufs neue die Freiheit zugeſichert, ſich der Augsburgiſchen Confeſſion und der kürzlich entworfenen

Agende „bis zu einer allgemeinen chriſtlichen Reformation und gottſeligen Vergleichung der Religion in deutſcher Nation" zu bedienen. Im Geheimen wurde den Ständen ſogar die Aufſtellung eines Superintendenten erlaubt (S. 366 f.). Aber gleichwohl kam es zu keiner eigentlichen Organiſation des neuen Kirchenweſens. Niemand wollte die Leitung deſſelben übernehmen und die Lehrdifferenzen der Neuerer nahmen bald die Geſtalt von ärgerlichen Streitigkeiten an. Die Neuerer benahmen ſich überdieß wie den Bekennern der alten Religion im allgemeinen ſo insbeſondere auch dem Hofe gegenüber ſchroff und herausfordernd, und dieſe Haltung brachte ihrer Sache den Untergang. Es brach ſich die Ueberzeugung Bahn, daß Proteſtantismus und Oppoſition ein und daſſelbe ſei und daß es das Staatsintereſſe verlange, das Uebergewicht der Proteſtanten zu brechen. Die Ausführung geſchah zunächſt auf legalem Wege. Die Aemter, deren Vergebung ein Recht des Landesherrn war, wurden mit Katholiken beſetzt; die Conceſſion wurde zwar gehalten, aber auch ſtreng auf ihren Wortlaut eingeſchränkt (S. 387 f.). Inzwiſchen hatten die Katholiken auch ſonſt mehr Muth gefaßt, und während ſie bisher die Feder den Gegnern überlaſſen hatten, griffen ſie nun ſelbſt zu dieſer Waffe. Der kaiſerliche Secretär Erſtenberger ſuchte insbeſondere nachzuweiſen, daß die Zulaſſung mehrerer Religionen für den Staat unheilvoll ſei (S. 459 ff.), und ſeine Auseinanderſetzung war nicht wirkungslos. Die Städte und Märkte, die, ohne hiezu befugt zu ſein, der Neuerung ſich angeſchloſſen, wurden ſtrenge zum Bekenntniß des Landesherrn angehalten. Kleſel ward 1590 zum Generalreformator ernannt (S. 475 ff.).

Ueberwunden wurde indeſſen die Neuerung auf dieſem Wege noch keineswegs. Die proteſtantiſchen Stände ſuchten im Gegentheil ihre Rechte nicht bloß zu erhalten, ſondern auch zu erweitern. Sie ſtrebten nach völlig freier Religionsübung und die Auflehnung des Erzherzogs Matthias gegen den K. Rudolf II. verhalf ihnen zur Erreichung ihres Zieles. Um ihre Huldigung zu erlangen, kam ihnen Matthias 1609 entgegen (S. 537). Aber der Triumph war nicht von langer Dauer. Die Reſolution vom Jahre 1609 war nur durch die Nothlage erpreßt. Wenn die Lage ſich änderte, konnte daher leicht der Gedanke auftauchen, ob ſie nicht zu beſchränken oder aufzuheben ſei, und daß dieſem Gedanken Raum gegeben wurde, haben die Proteſtanten zum großen Theil ſelbſt verſchuldet. Anſtatt ſich in ihren Grenzen zu halten, wurden ſie, ſobald ſie ihre Religion anerkannt ſahen, gegenüber den Katholiken zu übermüthigen Bedrängern (S. 559), und ſie erlaubten ſich auch in politiſcher Beziehung Schritte, welche einem kräftigeren Herrſcher ernſte Maßregeln nahe legen konnten. Dieß geſchah unter der nächſten Regierung. Als Ferdinand II. den Thron beſtieg, verweigerten ſie ihm die Huldigung und verbündeten ſich mit den aufſtändiſchen Böhmen (S. 576). Derſelbe gelobte zwar, die Conceſſion des K. Matthias anzuerkennen (S. 591). Da er aber zugleich entſchloſſen war, ſeinen Staaten die alte religiöſe Einheit wieder zu geben, ſo kam es thatſächlich zur Aufhebung derſelben, wenn ſie formell auch nicht zurückgenommen wurde. 1627 wurden alle Prädicanten und lutheriſchen Schulmeiſter aus dem Erzherzogthum unter der Enns ausgewieſen (S. 597) und den Patronen befohlen, die Pfarrſtellen mit katholiſchen Geiſtlichen zu beſetzen

(S. 605). In dem Lande ob der Enns, in dem als einer wiedereroberten Provinz die Gegenreformation gewaltſam durchgeführt wurde, erhielten die Stände 1628 die Weiſung, entweder katholiſch zu werden oder das Land zu verlaſſen. Der Kaiſer hätte dieſen Befehl wohl auch an die Stände unter der Enns erlaſſen. Auf die Vorſtellungen Kleſel's hin blieb es indeſſen für dieſe zunächſt bei den früheren Anordnungen (S. 616 f.), und dieſelben wurden raſch und ohne daß es zu einer Störung der Ruhe gekommen wäre, befolgt (S. 612 f.). Erſt ſpäter, als die Emigrirten aus dem Lande ob und unter der Enns mit den Schweden und anderen Feinden des Kaiſers gemeinſame Sache machten, kam es auch hier zu einer völligen Vernichtung der neuen Lehre (S. 667).

Ich habe im Vorſtehenden an der Hand des erſten Bandes oben bezeichneten Werkes den Verlauf der reformatoriſchen und gegenreformatoriſchen Bewegung im Erzherzogthum Oeſterreich ſkizzirt. Der Band zerfällt näherhin in 6 Bücher mit der Aufſchrift: 1) die reform. Bewegung; 2) die Viſitation; 3) das Concil von Trient in ſeinen Beziehungen zu dem Lande unter der Enns; 4) der Kelch; 5) die neue Lehre; 6) die Gegenreformation. Der zweite Band enthält in 4 Büchern die Geſchichte der Bisthümer Wien und Paſſau, ſowie eines Theiles der Pfarreien derſelben in der gleichen Zeit. Die Arbeit ruht auf ausgedehnten archivaliſchen Studien und bietet viel Neues und Unbekanntes. Schade, daß Verfaſſer den Stoff nicht beſſer verarbeitete. So wie das Werk vorliegt, iſt es faſt mehr eine Sammlung von Materialien als eine den Anforderungen der Wiſſenſchaft entſprechende Geſchichte. S. 516 f. Bd. II z. B. folgen unvermittelt

nacheinander eine Aufforderung Rudolphs II. zu größerer Entſchloſſenheit durch Kleſel, eine Notiz über Sammlungen für das hl. Land und Klage über das Verfahren der das Erzherzogthum durchziehenden Truppen; und die gleiche Wahrnehmung machen wir noch an ſehr vielen anderen Orten. Beſonders zu bedauern iſt, daß der Verf. die zahlreichen Urkunden ſtets dem Texte einverleibte und nicht in einem Anhang beſonders zuſammenſtellte. Die Benützung des Werkes wäre im anderen Fall eine viel leichtere, die Lectüre eine angenehmere. Möge dieſen und ähnlichen Anſprüchen der Wiſſenſchaft in den in Ausſicht geſtellten weiteren Bänden mehr Rechnung getragen werden, ſo wird das Werk an Werth bedeutend gewinnen.

Funk.

3.

Papſt Pius IX. und ſeine Zeit. Von Dr. **Jakob Maximilian Stepiſchnegg**, Fürſtbiſchof von Lavant. Mit Porträt. Wien, W. Braumüller 1879. Erſter Band VI. 478 S. Zweiter B. VI. 452 S. 8.

Das vorliegende Werk bietet mehr, als man nach dem Titel vielleicht erwarten könnte. Denn es iſt nicht ſo faſt eine Monographie über Pius IX., als vielmehr eine vollſtändige Geſchichte der Kirche in der Zeit jenes Papſtes. Im erſten Theil wird nämlich im erſten Hauptſtück (I S. 1 bis II S. 235), nachdem ein Abriß vom Leben Pius' IX. und von der Geſchichte des vatikaniſchen Concils ſowie ein Ueberblick über die einſchlägige Literatur gegeben worden, die Geſchichte der Kirche in den einzelnen Ländern der Welt dargeſtellt, zunächſt in Europa

und hier vor allem in Oeſterreich, Preußen, Bayern und in der oberrheiniſchen Kirchenprovinz, dann in Aſien, Afrika, Amerika und Auſtralien; in einem zweiten Hauptſtück (II S. 236—282) wird von der neueſten Literaturgeſchichte in der katholiſchen Kirche gehandelt. Der zweite Theil bringt die Geſchichte der nichtkatholiſchen Religionsgenoſſenſchaften, des Proteſtantismus und der griechiſch-ſchismatiſchen Kirche, ſowie der Unionsverſuche zur Wiedervereinigung der chriſtlichen Confeſſionen zur Darſtellung. Ein Anhang handelt von dem ſog. Deutſchkatholicismus, der antichriſtlichen Literatur und dem Socialismus.

Der hohe Verfaſſer bemerkt in der Vorrede, daß das Werk aus langjährigen, immer fortgeſetzten Aufzeichnungen über die neueſten Zeitereigniſſe entſtanden ſei. Ein Blick in daſſelbe beſtätigt die Richtigkeit ſeiner Worte. Faſt jede Seite zeugt von ſorgfältiger und gewiſſenhafter Arbeit, und wenn man einen Wunſch äußern möchte, ſo ginge er nicht ſo faſt dahin, es möchte noch weiterer Stoff aufgenommen, als vielmehr dahin, es möchte da und dort Einiges geſtrichen worden ſein. Ich rechne dahin namentlich die vielen perſönlichen Notizen über die in die Geſchichte eingreifenden Männer, die zur Sache ſelbſt keinen oder nur geringen Bezug haben, und wenn deren Mittheilung auch einerſeits dankbar anzunehmen iſt, ſo wäre es anderſeits im Intereſſe einer guten Darſtellung doch wünſchenswerth geweſen, ſie nicht in den Text, ſondern in Anmerkungen zu ſetzen, da ſo die Erzählung zu häufig unterbrochen wird. Auch die Bemerkungen über den Beſuch der Wiener Weltausſtellung durch den König von Italien und den Kaiſer von Deutſchland, über den

Prozeß Arnim u. dgl. hätten ohne Nachtheil unterdrückt werden können. Denn eine engere Beziehung zur Kirchengeſchichte iſt hier nicht abzuſehen, und nicht Alles, was im Augenblick bemerkenswerth iſt, iſt es auch auf die Dauer. Doch ſind derartige Digreſſionen nicht zu häufig und noch ſeltener wird etwas Bedeutenderes vermißt. So dürfte wohl die Geſchichte des vatikaniſchen Concils etwas reichlicher ausgefallen ſein, und bezüglich der Verminderung der Feiertage im Königreich Sardinien durch Pius IX. im Jahre 1853 (I, S. 357) wäre wohl mancher Leſer dankbar, wenn nicht bloß das Factum, ſondern auch die aufgehobenen Feiertage ſelbſt angeführt worden wären.

Daß bei einem Werk, das, wie das vorſtehende, ſo ſehr in die Gegenwart mit ihren theils rein kirchlichen theils kirchenpolitiſchen Fragen hereingreift, Autor und Recenſent nicht ſtets zuſammenſtimmen, liegt in der Natur der Sache. Der hohe Verfaſſer referirt zwar meiſt nur Thatſachen und enthält ſich langer Reflexionen. Ganz indeſſen kann ſich der Hiſtoriker des Urtheils doch nicht entſchlagen, und vielfach läßt ſchon das bloße Referat den Standpunkt erkennen, den man zu den Begebenheiten einnimmt. Immerhin aber hält der Verf. mit ſeiner ſubjektiven Anſchauung möglichſt zurück, indem er es dem Leſer überlaſſen wollte, aus den vorgeführten Thatſachen ſelbſt ſein Urtheil ſich zu bilden, und dieſes Verfahren gereicht der Arbeit zu hoher Empfehlung. Nicht bloß derjenige, der in rebus dubiis in engerer Geiſtesverwandtſchaft mit ihm ſteht, ſondern auch derjenige, der hier kraft der Freiheit, die in dieſen Dingen nach einem alten bewährten Spruche dem Einzelnen zukommen und

die ihm nicht ohne beſonderen Grund verkümmert werden ſollte, eine andere Anſchauung hat, wird ſo das Werk mit Freude leſen. Möge daſſelbe überall der verdienten Aufnahme ſich erfreuen!

Funk.

4.

The New Testament in the Original Greek the text revised by **Brooke Foss Westcott** D. D. and **Fenton John Anthony Hort** D. D. Text. Cambridge and London. Macmillan and CO. 1881. 580 p. Introduction, Appendix 1881. 324 and 188 p.

Wir beſitzen zwei treffliche kritiſche Ausgaben des Neuen Teſtaments aus der neueſten Zeit, die engliſche Ausgabe von Tregelles und die deutſche in 8. Aufl. von Tiſchendorf. Beide ſind mit einem guten kritiſchen Apparat ausgeſtattet und haben nebeneinander einen ſelbſtändigen Werth. Aber bei Tregelles fehlt nicht nur die orientirende Einleitung, ſondern ein guter Theil des Textes iſt vor der Publikation des Codex Sinaiticus veröffentlicht worden, ſo daß eine Menge Noten von anderer Hand im Appendix nachgetragen werden mußten, Tiſchendorf dagegen hat den Sinaiticus aus leicht begreiflicher Vorliebe für ſeine Entdeckung zu ſehr bevorzugt und iſt ihm oft allein, oft faſt allein gefolgt. Schon längſt hat ſich hiegegen eine Reaction erhoben, welche ihrerſeits den entſchieden beſſeren Vaticanus wieder in ſein Recht eingeſetzt hat. So hat namentlich Weiß den Text der Synoptiker revidirt, wobei er mitunter dem Vaticanus wieder zu ausſchließlich folgt. Für eine weitere kritiſche Ausgabe

blieb alſo immer noch Raum, und wir dürfen die oben genannte engliſche, eine Frucht 25jähriger Studien, als einen Fortſchritt in der Textkritik begrüßen. Sie erſcheint zwar nur als Volksausgabe ohne kritiſchen Apparat, aber der Text iſt erſt auf Grund genauer Unterſuchung der handſchriſtlichen Documente und mit gewiſſenhafter Kritik feſtgeſtellt worden. Davon überzeugt uns eine Vergleichung der wichtigeren Textesvarianten und die Prüfung einzelner Abſchnitte, in denen man die ſichere und ſelbſtändige Behandlung kennen lernen kann. Um wenigſtens in Zweifelsfällen, die in der Kritik nie mit abſoluter Sicherheit entſchieden werden können, dem Leſer die Wahl laſſen zu können, iſt auf dem Rande bei wichtigeren Lesarten je die nächſte Variante angegeben. Im Anhange iſt außerdem noch eine Liſte von Lesarten beigefügt, welche einen „primitiven“ Irrthum hinſichtlich des Textes an ſich oder der Handſchriften enthalten, in Betreff derer der Zweifel nicht von beiden Herausgebern getheilt worden iſt u. ſ. w.

Der zweite Band, welcher als Einleitung und Appendix dargeboten wird, iſt ſehr inſtruktiv für die Kenntniß des Textes an ſich und ſpeciell in dieſer Ausgabe. Man darf wohl ſagen, daß die Herausgeber einen hohen Grad von Textesreinheit erreicht haben. Ein Präjudiz dafür bildet ſchon der Umſtand, daß ſie ſelbſtändig jeder für ſich den Text hergeſtellt und erſt das Reſultat der Vergleichung beider Arbeiten als endgiltigen Text angenommen haben, nur die Bearbeitung des 2. Bandes wurde um der Einheit der Sache willen von H. Dr. Hort allein übernommen. Dieſer beſpricht nun zunächſt die Nothwendigkeit des Kriticismus für den Text des Neuen Teſtamentes, die ſchon wegen der bekannten mechaniſchen

Fehler bei der Vervielfältigung der Schriften unbeſtreitbar iſt. Auch die Mittel der inneren Wahrſcheinlichkeit und der Wahrſcheinlichkeit beim Abſchreiben ſind unbeanſtandet. Wichtiger iſt, was über die Behandlung der Handſchriften geſagt iſt. Daß zur Herſtellung eines guten Textes eine genaue Kenntniß der Handſchriften nothwendig iſt, braucht natürlich kaum erwähnt zu werden; aber wohl zu beachten iſt, daß zu jener Kenntniß eine Einſicht in die Geſchichte oder Genealogie der Handſchriften unerläßlich iſt. Dieſe Genealogie iſt aber nicht durch einfache hiſtoriſche Daten gegeben, ſondern muß durch eine mühevolle Vergleichung der Handſchriften unter ſich und mit den Verſionen und Vätercitaten hergeſtellt werden. Letztere haben bei der Gruppirung durch unſern Verfaſſer den Ausſchlag gegeben. Theilt man die Handſchriften in abendländiſche, alexandriniſche, neutrale und ſyriſche ein, ſo beweiſen die Citate der vornicäniſchen Väter (bis 250), daß der abendländiſche (Western) Text (D, zum Theil ℵ, X, altlat. u. altſyr. Überſetzung) der älteſte, aber auch mannigfach corrumpirte Text iſt. Als zweite Gruppe ſind die ſchon durch viele Citate bei Clemens von Alex. und Origenes charakteriſirten alexandriniſchen Handſchriften zu bezeichnen, wobei aber der Begriff alexandriniſch im weiteren Sinne zu nehmen iſt, da insbeſondere durch Origenes auch die paläſtinenſiſche Kirche berückſichtigt wurde. Faſſen wir alſo die ſtreng alexandriniſchen und neutralen Documente zuſammen, ſo repräſentiren ℵ, B, 4, zum Theil C, D, T, X, Δ (Marcus), Ξ einen ſehr alten und im ganzen gut erhaltenen Text. Von Überſetzungen ſind die ägyptiſche und zum Theil die äthiopiſche, armeniſche und gewöhnliche ſyriſche hieherzu-

zählen; die lateiniſchen Überſetzungen berühren ſich nur wenig damit. Dieſe beiden Gruppen können als vorſyriſche im Gegenſatz zu der von den antiochéniſchen Vätern (Chryſoſtomus u. ſ. w.) bezeugten ſyriſchen, der ſpäteſten Textgruppe, bezeichnet werden. Vor der Mitte des dritten Jahrhunderts haben wir kein Zeugniß für die Exiſtenz von Lesarten, welche als unterſcheidend ſyriſche bezeichnet werden können. Die Verfaſſer des ſyriſchen Textes haben den abendländiſchen, alexandriniſchen und einen dritten (neutralen) Text vor ſich gehabt. Derſelbe muß als Reſultat einer Recenſion im eigentlichen Sinne des Wortes angeſehen werden, eines kritiſchen Unternehmens, bei welchem aber nicht die Herſtellung eines möglichſt reinen, ſondern eines möglichſt unanſtößigen Textes bezweckt war. Dies zeigt ſich auch an der ſyriſchen Überſetzung. Die ſyriſche Vulgata iſt revidirt, und ihre Reviſion war wahrſcheinlich eine amtliche, welche mit der genannten Reviſion des griechiſchen Textes der ſpäteren griechiſchen Väter zuſammenhänge. Dieſer gleichſam officielle Text kam nach Konſtantinopel und wurde als byzantiniſcher allgemein üblich und herrſchend. Auch unſere Recepta fußt auf ihm. Das Urtheil darüber lautet ſehr ungünſtig. Als Repräſentanten ſind zu nennen: A, C, N, Q, X, Δ (Lucas), It., Vulg., ſyriſche Vulgata und Überarbeitung von Charkel, armeniſche und gothiſche Überſetzung und die ſpäteren Majuskeln und Minuskeln (vgl. die Tafel S. 104). Daraus ergibt ſich, daß bei der Entſcheidung vor allem die Frage: vorſyriſch oder ſyriſch? zu beantworten iſt. Unter den vorſyriſchen iſt aber der weitaus beſte Codex der Vaticanus, der keinen Einfluß vom abendländiſchen und kaum einen vom alexandriniſchen Text

aufweist und unberührt von Neuerungen iſt. Nach ihm kommt lange nichts mehr und dann erſt der Sinaiticus, der bereits mit dem abendländiſchen und alexandriniſchen Text bekannt iſt. Die Überſetzungen ſind jedenfalls nicht gegen dieſe beſten Codices zu begünſtigen, und bei den Vätern bereitet das unſichere, gedächtnißmäßige Citiren viele Schwierigkeiten. Muß man im allgemeinen die Richtigkeit dieſer kritiſchen Grundſätze zugeben, ſo werden ſich doch gegen die Annahme einer gleichſam amtlichen Reviſion des ſyriſchen Textes ſtarke Bedenken erheben. Es iſt ja wohl richtig, daß man das Bedürfniß nach einem einheitlichen Texte im Morgenland ebenſo fühlen mußte als im Abendland, wo die lateiniſchen Handſchriften nicht weniger divergirten als dort die griechiſchen; aber es bleibt doch auffallend, daß uns über kein derartiges Unternehmen eine Nachricht überliefert iſt, wie wir eine ſolche über die Reviſion des lateiniſchen Textes durch Hieronymus haben. Auch iſt es nicht wahrſcheinlich, daß die antiocheniſchen Väter, welche doch in der hiſtoriſchen Kritik nicht die letzte Stelle einnehmen, nur nach Utilitätsgründen verfahren wären. Demgemäß bin ich der Anſicht, daß auch der ſyriſche oder byzantiniſche Text, wenn er auch im ganzen dem alexandriniſchen nachſteht, doch eine größere Berückſichtigung verdient. So weit als Godet, der gefliſſentlich denſelben zu bevorzugen ſucht, möchte ich freilich nicht gehen. Nehmen aber einmal א und B die hervorragende Stellung in der Textkritik ein, ſo kaun doch nicht einer derſelben, und gar א, wie Marc. 1, 1 oder BD Luc. 9, 43 u. a. a. O., gegen alle anderen den Ausſchlag geben. Die Auslaſſung Marc. 9, 50 iſt zwar durch die Alexandriner bezeugt, muß aber ſchon

wegen der Schwierigkeit mit den Byzantinern beibehalten werden. Auch die Verbindung von V. 2 mit V. 4 dürfte im Anhang beſſer als bloß durch Hoſ. 1, 2 begründet ſein. Der Schluß des Marcusevangeliums iſt in doppelte Klammern geſtellt und im Appendix eingehend als Entlehnung aus einem verloren gegangenen Document der Tradition des apoſtoliſchen Zeitalters dargeſtellt. Weniger gerechtfertigt iſt die Notirung von Luc. 22, 43. 44. Die Pericope über die Ehebrecherin Johannes 7, 53—8, 11 iſt für ſich hinter das Johannesevangelium geſtellt. Das Comma Johanneum iſt ganz ausgelaſſen und zwar vom textkritiſchen Standpunkte aus mit vollem Recht. Dieſer muß aber auch für die Dogmatik die Grundlage bilden, ſo daß es auffallend iſt, wenn katholiſche Dogmatiker immer wieder dieſen Paſſus zu vertheidigen ſuchen. In der Anmerkung hätte aber die Recepta neben der Vulgata einen Platz verdient.

Die Conjekturalkritik, welche früher üppig wucherte, iſt faſt ganz in Mißcredit gerathen, und die neueſten Verſuche, welche in Holland gemacht wurden, laden gerade nicht zu ihrer Wiederaufnahme ein. Die Herausgeber unſres Textes haben deßhalb derſelben nicht nur keinen Zutritt in den Text geſtattet, ſondern auch in der kritiſchen Behandlung ihren Einfluß auf ein Minimum reducirt. Mit Recht machen ſie gegenüber der Berufung auf die Kritik der Klaſſiker auf den ungleich größeren Schatz documentariſcher Bezeugung für den Text des Neuen Teſtamentes aufmerkſam. Dieſer ſcheint mir ſogar entſchieden gegen alle Conjekturalkritik zu ſprechen. Die Beiſpiele, welche für das Matthäusev. angeführt werden

(12, 40. 23, 35. 27, 9), können wegen ihrer Schwierigkeit kaum verbeſſert werden.

Aus dem Geſagten dürfte hervorgehen, daß dieſe Ausgabe, obwohl ſie keine gelehrten Zwecke verfolgt und die großen Ausgaben nicht entbehrlich macht, doch eine große Beachtung für die Texteskritik verdient, und es iſt nur zu wünſchen, daß auch bei uns die Recepta mehr und mehr einem genau revidirten Text Platz mache.

Schanz.

Verzeichniß der ſeit 1. März 1881 bei der Qu.Schrift eingelaufenen Bücher.

Gutberlet, Conſtantin, Dr., Die Pſychologie, Münſter 1881, Theiſſing. XII. 327 S.

Deſſelben: Metaphyſik, Münſter 1880. Theiſſing. XIV. 226 S.

Maurenbrecher, Wilhelm, Die preußiſche Kirchenpolitik und der Kölner-Kirchenſtreit. Stuttgart, Cotta 1881. IV. 140 S.

Feierſtunden, Illuſtrirte kathol. Monatsſchrift, 7. Jahrg. 1. 2. 3. 4. Heft, 1881. Köln, Theiſſing. 64 S.

Gaßner, Dr. Andreas, Prof. zu Salzburg, Paſtoral, Salzburg, Mittermüller. 5. Heft. 1881. S. 641—800.

Felſch und Dr. **Heinze,** Schulandachten, Berlin, Chun, 1881. 170 S.

à Vicetia, A. Mar. Ref. Prov. Venetae lect. theol., S. Bonaventurae Breviloquium, adj. illustr. ejusd. S. Doct. 2. A. Freiburg, Herder. 1881. gr. 4to. XVI. 708 S.

Boſen, Dr. Chriſt. Hermann, Das Chriſtenthum und die Einſprüche ſeiner Gegner. 4. Aufl. bearb. von Dr. Ferd. Reinſtädter. Freiburg, Herder. XIII. 857 S.

Stecher, Chriſtian, S. P., Deutſche Dichtung für die chriſtl. Familie und Schule. 10. 11. Heft. Nibelungenlied. Schluß. Gratz. 1881. Styria. S. 145—396.

Kopallik, Dr. Joſeph, Cyrill v. Alexandrien, Mainz, Kirchheim. 1881. VIII. 375 S.

Bautz, Lic., Joſeph, Der Himmel, ſpeculativ dargeſtellt. Mainz, Kirchheim. 1881. VIII. 189 S.

Permanne, Fr., Domkapit. u. Dompfarrer: Philothea v. Franz Sales. Augsburg-München, Liter. Inſtit. v. Huttler 1880. 296 S.

Bäumker, Wilhelm, Der Todtentanz, Frankf. a. M., Foeſſer 1881. 32 S.

Gaſſner, Andreas, Dr., Paſtoral, 6. Heft. Salzburg 1881. Mittermüller. 1881. S. 801—960.

Lerique, Joſeph, Schule und Socialismus, Frankf. a. M. Foeſſer, 1881. 32 S.

Wieſer, J. E. S. J., Der Spiritismus und das Chriſtenthum. Regensburg, Puſtet 1881. 144 S.

Faſtenrath, Dr. Johann, Luther im Spiegel ſpaniſcher Poeſie. 2. A. Leipzig, Friedrich 1881. XXII. u. 44 S.

Freiburger Diöceſanarchiv. 14. Bd. Freiburg, Herder, 1881. XVI. u. 304 S.

Touſſaint, J. P., Miſſionär, Rette d. Seele. 50 Predigten, Dülmen, Laumann. 2. 3. 4. Heft. S. 97—192.

Stade, Bernh., Dr. u. Prof. d. Theol., Zeitſchrift für die altteſtam. Theol. 1881. Heft 1. Gießen, Riker. 176 S.

Theol. prakt. Quartalſchrift, herausgeg. v. Schwarz und Schmid, Profeſſ. zu Linz, 34. 2. Heft. Linz 1881. Haslinger. S. 213—460.

de Lorenzi, Philipp, Dr., Domkapitular, Geilers v. Kaiſersberg ausgewählte Schriften, nebſt einer Abhandlung über Geilers Leben und erſte Schriften. 1. Bd. Trier, Groppe 1881. VIII. 447 S.

Stecher, Chriſt. S. J., Deutſche Dichtung für die chriſtliche Familie und Schule. 12. Heft. Der Held des Nordens von Fouqué. I. Gratz, 1881, Styria. XII. 144. Schluß, S. 145—400.

Phillips, Georg, Lehrbuch des Kirchenrechts. Dritte verbeſſ. Auflage. Regensburg, Manz, 1881. XX. 854 S.

Lucius, P. E., Privatdozent d. Theol., Der Eſſenismus in ſ. Verhältniß zum Judenthum. Straßburg, Schmidt, 1881. 131 S.

Heman, C. F., Die Erſcheinung der Dinge in der Wahrnehmung. Leipzig, Hinrichs, 1881. VI. 170.

Kenig, Pfarrer, Herz Jeſu, Sitz der Liebe, Dülmen, Laumann, 1881. 512.

Touſſaint, Rette deine Seele, Miſſionspredigten, 5. 6. Heft. Dülmen, Laumann. S. 385—524.

Steichele v., C. B., Bisthum Augsburg. 30. Heft, Augsb. Schmid. 1881. S. 737—832.

Jungmann, Bernh., Dissertationes selectae in hist. eccl. Dr und Prof. in Löwen; T. II., Regensb. Puſtet, 1881. 464.

Evers, Georg, Katholiſch oder Proteſtantiſch? Hildesheim. Borgmeyer, 1881. 434.

Schöll, Eugen, Dr. th., Die Lehre des h. Baſilius von der Gnade. Freiburg, Herder, 1881. IV. 235.

Stöhr, Dr. Auguſt, Handbuch der Paſtoralmedizin. 2. (Schluß) Abth. Freiburg, Herder, 1881. S. 257—476.

Hauſchild, Die Nationale Pſychologie und Erkenntn.Lehre Tertullians, Leipzig, Zangenberg, 1880, 78 S. 4.

Hauſer, Notker: Toleranz und Intoleranz. Frankfurt, Foeſſer 1881 (Fr. Broſch. Bd. II, Heft 7).

Litzinger, Dr. th., Entſt. und Zweckbeziehung des Matthäusevangeliums, Eſſen, Halbeiſen, 1881. 64 S.

Vaihinger, H. Dr. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 1. Bd., 1. Hälfte; Stuttgart, Spemann 1881. XVI. 208.

Catus Iratus, Infernalia, s. satira in Sectam Muratorum, Gratz, Styria 1881. 20 S.

Kirchenlexikon V. Heft. Herder, Freiburg 1881.

Reinkens, P. Hub. Dr., Biſchof, Melchior v. Diepenbrock. Ein Zeit- und Lebensbild. Leipzig, Fernau, 1881. VI. 500 S.

Söder, Rudolf, Dr., Der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens nach ſ. geſchichtl. Entwicklung. Würzburg, Wörl, 1881. X. 231 S.

Scriptores Ordinis S. Benedicti (1750—1880) in Imperio Austriaco Hungarico. 4to. Wien, 1881, Wörl. CXIX. 600 S.

Brandenberg, Ludger, Geſchichte des Wallfahrtsortes Hardenberg, Eſſen, Halbeiſen, 1881. XII. 59 S.

Mannheimer, M., emeritirter Rabbin., Das Gebetbuch und der Relig.Unterricht, Darmſtadt, Otto, 1881. 133 S.
Lüthen, B., Red. des „Ambroſius“, Die apoſtol. Lehrgeſellſchaft. Selbſtverlag d. B. 15 S.
Lütolf=Brandſtetter: Unſer Frauen Tag. 7 S.
v. Röckenbach, Heinrich, O. S. B. Ein Beſuch auf dem Berge Athos. Aus dem Neugriechiſchen. Würzburg, Wörl, 1881. 32 S.
Kinter, P. Maurus, Stiftsarchivar zu Raigern, Wiſſenſch. Studien und Mittheil. aus dem Benedikt. Orden. Würzburg, Wörl, 1881. 196 S.
Patiß, Georg, S. J., Paulus in ſeinen apoſtol. Tugenden dargeſtellt. Regensburg, Puſtet, 1881. IV. 600 S.
Pelesz, Dr., Julian, Rektor des griech. kath. Centr. Seminars in Wien, Geſchichte der Union der Rutheniſchen Kirche mit Rom, Würzburg, Wörl 1881. 2 Bde. XXIV. 640 und 1094 S.
Oswald, Dr. J. H., Prof. am Hoſianum, Religiöſe Urgeſchichte der Menſchheit. Paderborn, Schöningh, 1881. IV. 236 S.
Schütz, Dr. Ludw., Thomas=Lexikon, 1. 2. Hälfte A—N. Paderborn Schöningh, 1881. VII. 224 S.
Hitze, Franz, Kapital und Arbeit und die Reorganiſation der Geſellſchaft, Bonifacius=Druckerei, Paderborn 1881. 594 S.
Gaßner, Andreas, Dr. Paſtor. Prof. zu Salzburg, Paſtoral. Salzburg 1881, Mittermüller; 7. 8. Heft. X. 961—1241 S.
Einſiedler, Kalender für 1882, Benziger. 80 S.
Flügel, G., Die ſpeculative Theologie der Gegenwart kritiſch beleuchtet. Cöthen 1881, Schulze. 392 S.
Thalhofer: Bibliothek der K.Väter, 354—359 (Baſilius, Caſſian, Gr. v. Nyſſa. Chryſoſtomus); Kempten, Köſel, 1881.
Feierſtunden in häusl. Kreiſe, 8. Jahrg. I. Heft, Köln, Theiſſing, 40 S. 1882.
P. Schneider, Joſef, Die Abläſſe, ihr Weſen und Gebrauch. 7. A., Paderborn, Schöningh, XXVIII, 700 S. 1881.
Probſt, Ferdinand, Dr. Prof. in Breslau, Verwaltung des hohenprieſterl. Amtes, Breslau, Aderholz, VIII, 184 S. 1881.
Bredenkamp, Lic., C. J., in Erlangen, Geſetz und Propheten, Erlangen, Deichert, 204 S. 1881.
Bonwetſch, G. Nathan., in Dorpat, Geſchichte des Montanismus, Erlangen, Deichert, VIII und 210 S. 1881.
Reuß, Eduard, Geſchichte der h. Schriften Alt. Teſtam. 1. Hälfte. Braunſchweig, Schwetſchke, XIV u. 400 S. 1881.
Stecher, Chriſtian, S. J., Deutſche Dichtung. 15. Heft. Wallenſtein v. Schiller, Gratz, Styria, VIII u. 128 S. 1881.
Zahn, Theod., Forſchungen zur Geſchichte des neut. Kanons und der altkirchlichen Literatur. I. Tatian's Diateſſaron. Erlangen. Deichert. 1881. 386 S.
Grafe, Ed., Ueber Veranlaſſung und Zweck des Römerbriefes. Freiburg u. Tübingen 1881. Mohr (Siebeck). 100 S.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. Linſenmann, D. Funk und D. Schanz,

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundſechzigſter Jahrgang.

FOREIGN
BODL: LIBR
PERIODICALS

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1882.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Murbacher Hymnen.

Von Provinzialſchulrath Dr. Kayſer in Danzig.

In der Geſchichte der kirchlichen Hymnen aus der zweiten Hälfte des erſten chriſtlichen Jahrtauſends nimmt die ſogenannte Murbacher Hymnenſammlung einen bedeutſamen Platz ein.

In der Bodleiana (Univerſitäts-Bibliothek) zu Oxford befindet ſich unter den Handſchriften des Franz Junius ein Sammelkodex von 193 Blättern in groß Oktav [1]). Derſelbe enthält verſchiedene Schriftſtücke, von denen nach Anſicht der Handſchriftenkenner keines ſpäter als aus dem neunten Jahrhundert ſein ſoll [2]). Unter dieſen finden ſich auf Blatt 116—121 ſechs Pergamentblätter, welche außer einem deutſchen Gloſſar (das deutſche Wort ſteht immer

1) Er iſt unter dieſen Handſchriften als Nr. 25 aufgeführt.

2) Vergl. Sievers: Die Murbacher Hymnen Halle 1874. S. 1.

über dem lateiniſchen) fünf oder richtiger ſechs lateiniſche Hymnen mit deutſcher Interlinearverſion enthalten; das deutſche Wort ſteht wie im Gloſſar immer über dem lateiniſchen, alſo zwiſchen den Zeilen. Die Handſchrift ſtammt, nach den Schriftcharakteren zu urteilen, aus dem Anfange des neunten Jahrhunderts. Auf Blatt 122 bis 129 desſelben Pergaments finden ſich von einer etwas altertümlicher ausſehenden Hand einundzwanzig Hymnen geſchrieben. Die Schrift weiſt ebenfalls mindeſtens auf den Anfang des neunten Jahrhunderts hin [1]. Dieſe Lage von acht Blättern bildete urſprünglich offenbar den Anfang einer Hymnenſammlung. Denn die erſte Seite war wie gewöhnlich zum Schutze unbeſchrieben gelaſſen. Auch lautet die Überſchrift auf der zweiten Seite des erſten Blattes: »Incipiunt hymni canendi [2] per circulum anni.« Dieſe Überſchrift deutet darauf hin, daß ein kirchliches Hymnarium, eine Sammlung lateiniſcher Kirchenlieder für den gottesdienſtlichen Gebrauch des ganzen Jahres beabſichtigt war und dieſe acht Blätter den erſten Theil davon bildeten.

Aber ſchon ſehr früh ſind dieſe beiden Teile — die vorhin erwähnten ſechs und dieſe acht Blätter — und zwar in ihrer jetzigen Aufeinanderfolge vereinigt worden. „Dieſelbe Hand“, ſagt Sievers a. a. O. S. 2, „welche das Stück VI (das ſind die erſten ſechs Blätter) ſchrieb, hat auf der obgedachten freigelaſſenen erſten Seite des Stückes VII (das ſind die beſagten acht Blätter) und, als dort der Raum zu Ende ging, rückgreifend auf den

1) Vergl. Sievers a. a. O. S. 2.

2) Die Hdſchr. hat: canendae; cf. Sievers a. a. O. S. 29.

Rändern der ſchon beſchriebenen Rückſeite von Blatt 121, des letzten des Stückes VI, die Gloſſen zur Benediktinerregel eingetragen."

Die lateiniſchen Hymnen, welche ſich auf dieſen acht Blättern ſammt einer zwiſchenzeiligen deutſchen Überſetzung verzeichnet finden, ſind folgende einundzwanzig: 1) Mediae noctis tempore; 2) Deus qui coeli lumen es; 3) Splendor paternae gloriae; 4) Aeterne lucis conditor; 5) Fulgentis auctor aetheris; 6) Deus aeterne luminis; 7) Christe rex coeli domine, 8) Diei luce reddita; 9) Postmatutinis laudibus; 10) Dei fide qua vivimus; 11) Certum tenentes ordinem; 12) Dicamus laudes domino; 13) Perfectum trinum numerum; 14) Deus qui claro lumine; 15) Deus qui certis legibus; 16) Christe qui lux es et dies; 17) Meridie orandum est; 18) Sic ter quaternis trahitur; 19) Aurora lucis rutilat; 20) Hic est dies verus dei; 21) Ad coenam agni providi.

Die Hymnen, welche auf jenen ſechs Blättern ſtehen, führen wir nunmehr in fortlaufender Numerirung an. Es ſind folgende ſechs:

22) Aeterna Christi munera; 23) Tempus noctis surgentibus; 24) O rex aeterne domine; 25) Aeterne rerum conditor; 26) Te decet laus, te decet hymnus [1]); 27) Te deum laudamus.

---

1) Dieſen Hymnus nimmt Jakob Grimm als Schlußdoxologie zu dem Hymnus 25: Aeterne rerum conditor. In der Handſchrift iſt er aber als ſelbſtändiger Hymnus durch den großen Anfangsbuchſtaben markirt. Auch führt die Regel des h. Benedikt einen eigenen Hymnus des Anfangs Te decet laus an, indem es dort cp. XI. heißt: »Et subsequatur mox ab abbate hymnum

In den acht Blättern, welche die Hymnen 1—21 enthalten, haben wir ein Stück und zwar das erſte eines Hymnariums vor uns, wie ſie für das kirchliche Officium unerläßlich wurden, ſobald in den Klöſtern der Hymnengeſang in die Tagzeiten aufgenommen war. Schon die Mönchsregel des Aurelianus von Arles [1]), welche die Hymnen ebenſo wie die Pſalmen nur nach den Anfangszeilen benennt, ſetzt ein ſolches Hymnenbuch ebenſoſehr als ein Pſalterium voraus. Deßgleichen die Regel des h. Benedikt, der für die Tageszeiten ebenfalls Hymnen vorſchreibt, dieſelben aber nicht einmal mit der Anfangszeile bezeichnet [2]). In unſerm Bruchſtück eines ſolchen Hymnariums, vielleicht des älteſten, das uns erhalten iſt, weist die Aufſchrift »Incipiunt hymni per circulum anni canendi« deutlich genug darauf hin. Dieſe Worte geben uns den Titel der ganzen Sammlung. Die Hymnen ſelbſt ſind auch Tageszeiten-Lieder für die Wochentage und für Feſtzeiten: Nr. 1 iſt für die Nokturn um Mitternacht, Nr. 2 ad laudes oder ad matutinos, wie es urſprünglich lautet, um die Dämmerungszeit, 3, 4, 5, 6, 7, 8 deßgleichen, wohl für die einzelnen Wochentage. Der Hymnus Splendor paternae, welcher noch heute für die

---

Te decet laus.« Vergl. Sievers a. a. O. S. 56, wo der Hymnus ſelbſt als No. XXV[a] regiſtrirt iſt.

1) Vergl. meine Beiträge zur Geſch. u. Erkl. der Kirchenhymnen 2. Aufl. Paderborn, Schöningh 1881. S. 463—67.

2) Vergl. S.S. patriarchae Benedicti regula ed. Paulus de Ferrariis. Typis montis Casini 1872. cp. XVII. (pg. 46. 47): hymni earundem horarum; hymnus ejusdem horae. cp. XVIII (pg. 49. 51): hymnorum dispositione uniformi cunctis diebus servata; . . . hymni, versus, cantica, sicut supra taxavimus, impleantur.

Montagslaudes des Ferial-Officiums beſtimmt iſt [1]), wird ſchon in einer Trierer Handſchrift aus dem 8. Jahrhundert, in einer andern daſelbſt aus dem 9. Jahrhundert für die Feria secunda ad matutinos beſtimmt [2]). Die Regel des Aurelianus von Arles ſchreibt ihn mit dem folgenden Aeterne lucis conditor abwechſelnd für die ganze Woche zu den Laudes vor, während nach Thomaſius [3]) der letztere ſchon früh ausſchließlich für die Laudes der Feria tertia beſtimmt wurde. Der unter Nr. 5 aufgeführte Hymnus wird in der genannten Regel des Aurelianus noch ad Primam angeordnet [4]), nach Thomaſius (a. a. O. S. 411) aber ſchon bald ad matutinos, womit die jetzigen Laudes gemeint ſind [5]). Der unter Nr. 6 angeführte Hymnus iſt nach Thomaſius für die Laudes der Feria 5ta, der unter Nr. 7 für die der Feria 6ta, der unter 8 für die dies sabbati vorgeſchrieben [6]). Von den weiter folgenden Hymnen, die auch dem Umfange nach kleiner ſind, geben ſich folgende von ſelbſt als Lieder für die kleineren Horen: für die Prim (9), für die Terz (10 und 11), für die Sext (12), für die Non (13), zu erkennen. Nr. 14, 15 und 16 ſind Abendlieder, wovon Thomaſius das zweite für die Vesper, das letzte für die Komplet beſtimmt [7]). Die Regel des Aurelian von Arles kennt davon bereits den Hymnus 15 und beſtimmt ihn abwechſelnd mit dem Hymnus Deus creator

1) Vgl. meine Beitr. S. 195.
2) Vgl. Mone, Lat. Hymnen des M. A. I. Bd. S. 374.
3) Vgl. Thomasii Card. Oper. tom. II. pg. 410.
4) Siehe meine Beiträge S. 465.
5) Siehe daſelbſt S. 196.
6) Siehe Thomaſius a. a. O. S. 411—13.
7) Siehe Thomaſius a. a. O. S. 418 u. 423.

omnium: Ad lucernarium [1]). Eine Karlsruher Handſchrift aus dem 8. Jahrhundert ordnet den unter 16 angeführten auch ſchon für das Completorium an [2]). Nr. 17 iſt ein Faſtengeſang zur Non (Mittagszeit), Nr. 18 zur Vesper; in 19, 20, 21 haben wir Oſterlieder, wovon das erſte für die Laudes, die beiden andern für die Vesper gelten [3]).

Wir haben alſo in der That den Anfang eines Hymnariums vor uns, welches für den Tagzeitendienſt und für die Feſtzeiten die zu ſingenden Hymnen vereinigt enthielt. Daß die Feſtzeit mit dem Oſterkreiſe beginnt, darf nicht wundernehmen, da das Kirchenjahr in den frühesten Zeiten nicht wie heute mit dem Weihnachtskreiſe, ſondern mit dem Oſterkreiſe begann. Demgemäß beginnt Aurelian von Arles in ſeiner Regel die Anordnungen für Abhaltung des Tagzeitendienſtes für die Feſtzeit mit dem Oſterkreiſe [4]). Auch die Regel Benedikts rechnet im Kirchenjahre immer von der Oſterzeit an; von Oſtern bis zum 1. Oktober, vom 1. Oktober bis Oſtern [5]). In der vorliegenden Sammlung ſind erſt die Hymnen für die Wochentage und deren Tagzeiten gegeben, wie ſie das ganze Jahr hindurch zur Anwendung kommen ſollen, wenn kein Feſt auf dieſelben fällt; dann folgen die beſonderen Hymnen für die Feſtzeiten. Dieſe beginnen mit dem Oſterkreiſe, alſo mit beſondern Hymnen für die Faſten. Von

1) Siehe meine Beiträge S. 466.

2) Vgl. Mone a. a. O. Bd. I. S. 92.

3) Vgl. Thomasii Cardin. Op. tom. II. pag. 371. 368. 370; vgl. auch Mone Bd. I. S. 190. 222. 217.

4) Siehe meine Beiträge S. 463.

5) Vgl. z. B. Regula sti Benedicti cp. XLVIII. pg. 83.

den Oſterhymnen ſind noch drei vorhanden, und zwar berühmte Oſtergeſänge. Ob die Sammlung noch mehr Oſterlieder bot, läßt ſich nicht einmal vermutungsweiſe angeben. Sievers meint, am Schluſſe fehle nichts, obgleich der Hymnus 21 genau mit der Seite abſchließt. Da die letzte Seite arg beſchmutzt und befleckt ſei, dürfe man annehmen, daß ſie den Schluß des Bandes oder Heftes gebildet habe [1]). Dem widerſpricht der Titel der Sammlung: »hymni canendi per circulum anni« nur ſcheinbar. Denn die Regel des Aurelianus von Arles kennt auch nur Hymnen für die Wochentage das ganze Jahr hindurch und beſondre für die Oſterzeit, aber nicht z. B. für Weihnachten und Epiphanie [2]).

Da wir hier einen Hymnenkodex des 8. oder 9. Jahrhunnderts vor uns haben, der aus einem alten Benediktinerkloſter ſtammt [3]), ſo liegt es nahe, die Regula sti patr. Benedicti und deren Beſtimmungen über die Hymnen vergleichend heranzuziehen. Anordnungen des Hymnengeſangs kommen darin häufig vor [4]). Mit ihrem Anfange werden unſeres Wiſſens jedoch nur zwei darin namhaft gemacht: das Te deum und der Hymnus Te decet laus [5]). Außer den Hymnen wird aber noch ebenſo oft »Ambrosianum«, wie die Caſinenſer Handſchrift [6]), »Ambrosianus«, wie andere [7]) leſen, für das

1) Sievers a. a. O. S. 2.

2) Vergleiche meine Beiträge S. 463 u. 466.

3) Vgl. weiter unten.

4) Vgl. Reg. sti Bened. cpp. XI, XVII, XVIII.

5) Vgl. weiter unten S. 192 ff.

6) Siehe die oben citirte Caſinenſer Ausgabe der Regel cpp. IX. XII. XIII.

7) Siehe Regula et vita s. P. Ben. una cum expos. Ratisbonae. 1880. lib. II. cpp. 9. 12. 13. 17.

Tagzeiten-Officium vorgeſchrieben. Was iſt darunter zu verſtehen? Die alte Erklärung der Benediktinerregel, welche von einigen dem Paul Warnefried [1]), von andern dem Abt Hildemar [2]) zugeſchrieben wird, ſagt zu Cap. XIII der Regel: »Ambrosianus duobus modis intelligi potest, i. e. intelligi potest ambrosianus i. e. divinus et subaudiendum est: hymnus, quia *ambrosiane* divine intelligitur; nam est quaedam herba, quae vocatur ambrosia, quam pagani in honore deorum suorum habebant, et inde derivatur *ambrosianus* i. e. divinus. Altero vero modo intelligitur ambrosianus i. e. ab Ambrosio expositus, et similiter subaudiendum est: hymnus« [3]). Darüber, daß das Wort ſich auf Hymnen bezieht, ſind alle Erklärer einig. Aber welcher Hymnus, welche Hymnen werden damit bezeichnet? Ein einzelner, beſtimmter Hymnus, wie wir unter dem Ausdruck Ambroſianiſcher Lobgeſang, wird in der Benediktinerregel

1) Vgl. Pauli Warnefridi in stam regulam commentarium editum a monachis Casinensibus typis abbatiae montis Casini 1880.

2) Vergl. Vita et regula s. Bened. una cum expositione regulae a Hildemaro tradita. lib. III. Ratisbonae 1880. Prolegomena zu lib. II.

3) Vergl. a. a. O. S. 296. Für dieſelbe Anſicht ſpricht ſich auch Daniel, Thesaurus hymnol. tom. IV. pg. 16. Anm. aus, indem er behauptet: »Disposuit igitur S. Benedictus septem horis septem hymnos. Ex horum numero tres, dico ad Nocturnum, Matutinum et Vesperam ab Ambrosio confecti sunt.« Daniel hat jedoch die Stelle des Kap. 18 der Regel, wo von hymni der Veſpern Rede iſt, überſehen. Vgl. oben. Der erſten Anſicht, daß Ambrosianum geiſtliches, heiliges Lied überhaupt bedeute, ſtimmt Rambach (Anthol. I. pg. 60) bei. Er beachtet nicht, daß die Regel hymni und Ambrosiana offenbar mit Abſicht gegenüberſtellt.

nicht darunter verſtanden. Denn in Kap. IX der Regel wird die Rubrik »Inde sequatur Ambrosianum« für horae Nocturnae, in Kap. XII und XIII für die Matutinorum solemnitas, in Kap. XVII für die Veſper gegeben. Da kann doch unmöglich immer derſelbe Hymnus gemeint ſein. Im 18. Kapitel der Regel wird die Rubrik des 17.: »post quos Psalmos lectio recitanda est, inde Responsorium, *Ambrosianum*, Versus, Canticum de Evangelio« nach ſpezieller Anordnung betreffs der zu recitirenden Pſalmen wiederholt mit den Worten: »reliqua i. e. Lectiones, Responsoria, *Hymni*, Versus vel Cantica, sicut supra taxavimus, impleantur. Da iſt offenbar ſtatt *Ambrosianum* das Wort *hymni* als gleichbedeutend gebraucht. Ambrosianum iſt alſo kollektiviſch gebraucht; es bezeichnet nach unſerem Dafürhalten eine *Hymnenſammlung*, worin heilige Tagzeitenlieder, die von Ambroſius ſelbſt oder nach ſeiner Art verfaßt waren, ſich vereinigt fanden. Daher auch in der älteſten Caſinenſer Handſchrift die Lesart *Ambrosianum* sc. hymnarium. Jene urſprüngliche Lesart, welche kaum zu erklären wäre, iſt erſt nachher in Ambrosianus verändert, wobei hymnus ergänzt wurde. Eine ſolche Liederſammlung ſetzt auch die Regel des Aurelianus von Arles voraus. Die *eigentlichen* Hymnen — das Gloria in excelsis und das Te deum ſind nur im weitern Sinne zu den Hymnen zu rechnen —, welche dort angeführt werden, ſind im ſogenannten Ambroſianiſchen Metrum verfaßt. Eine ſolche Sammlung ſetzt auch die Regel Benedikts voraus. Da in ihr ausſchließlich Hymnen des Ambroſius oder doch nur ſolche, welche in der Art und in dem Versmaße des Ambroſius gedichtet

waren, Aufnahme gefunden hatten, ſo bezeichnete Benedikt dieſe Sammlung ſchlechtweg mit Ambrosianum und verwies der Kürze halber darauf, ſobald in den Tagzeiten ein ſolcher Hymnus einzuſchalten war, der, wie in den größern Horen der Fall, nach den Tagen und Feſtzeiten wechſelte. Ein ſolches hymnarium Ambrosianum der Benediktiner-Regel möchten wir in den 8 Blättern erkennen, welche die in Rede ſtehenden 21 Hymnen enthalten. Sämmtliche 21 Lieder ſind, wie oben gezeigt, in einer planmäßigen Reihenfolge für das officium divinum beſtimmt. Fünf derſelben ſind ſchon im 6. Jahrhundert nachweisbar; ſie finden ſich nämlich bereits auch in Aurelians Regel. Unter dieſen 21 Hymnen ſind zwar auch Lieder für die ſogenannten kleinen Horen des Tagzeitendienſtes, während doch Benediktus uns zur Nocturn, zu den Laudes, zur Vesper auf das Ambrosianum verweist, bei den übrigen Horen kurz den hymnus ejusdem horae, hymni earundum horarum vorſchreibt [1]). Dieſes erklärt ſich leicht aus dem Umſtande, daß die Hymnen für die kleinen Horen Tag für Tag dieſelben ſind, während die andern wechſeln. Da war die Vorſchrift: sequitur hymnus ejusdem horae, ausreichend, weil die Sammlung für dieſe hora nur einen Hymnus enthielt. Anders verhielt es ſich, wenn der Hymnus für die größern Horen bezeichnet werden ſollte. Auch ſind die Hymnen für die Nocturnen, Laudes, Veſper, weil für die größern Horen beſtimmt, umfangreicher. Ein Memoriren derſelben war alſo nicht ſo leicht. Eine Erweiterung wurde nothwendig, als weitere Feſthymnen ſich als Bedürfniß einſtellten. Das

1) Vergl. Reg. st. Ben. caput XVII.

ſcheint bereits zur Zeit des ehrwürdigen Beda der Fall geweſen zu ſein, deſſen hymni Ambrosiani [1]) wir ebenfalls auf eine ſolche Sammlung zurückführen zu müſſen glauben.

Von den Hymnen, welche auf den ſechs Blättern (116—121 der Handſchrift) ſtehen, können wir eine ſolche Ordnung nicht nachweiſen. Der erſte Hymnus (oben unter No. 22 angeführt) iſt das bekannte Lied auf die heiligen Martyrer, welches in meinen Beiträgen ausführlich behandelt iſt [2]). Das zweite (oben No. 23) iſt nur aus dieſer Handſchrift bekannt, muß aber dem Anfange gemäß für den Nachtgottesdienſt — Nocturni — beſtimmt geweſen ſein. Das dritte (oben Nr. 24) iſt nach Thomaſius [3]) ein Oſterlied, das ad laudes geſungen wurde. Damit ſtimmt auch der Inhalt. Das vierte iſt der berühmte Morgenhymnus des h. Ambroſius, den wir ebenfalls in unſern Beiträgen [4]) bereits ausführlich beſprochen haben. Das fünfte (oben 26), welches Grimm [5]) als Schlußſtrophe des ebengenannten auffaßt, iſt nach Sievers [6]) Meinung ein ſelbſtändiger Hymnus, der bereits in der Regula sti Benedicti cp. XI erwähnt ſei. Dort heißt es nämlich über die vigiliae, d. h. die Nocturni, an Sonntagen: »Post quartum autem responsorium incipiat abbas hymnum Te deum laudamus. Quo dicto legat abbas lectionem de evangelio cum honore et ti-

1) Siehe meine Beiträge S. 219, wo die betreffende Stelle angeführt iſt.

2) Vgl. meine Beiträge S. 219 ff.

3) Thom. Op. tom. II. pg. 370.

4) Siehe meine Beiträge pg. 149 ff.

5) Siehe: Hymnorum veteris ecclesia XXVI interpretatio Theotisca. Göttingae 1830. pg. 72.

6) A. a. O. S. 56.

more stantibus omnibus. Qua perlecta respondeant omnes: Amen. Et subsequatur abbas hymnum: Te decet laus.« Danach wäre dieſes einſtrophige Lied für den Nachtgottesdienſt (Nocturni) der Sonntage nach dem Te deum zu ſingen, vorgeſchrieben geweſen, während es hier dieſem Lobgeſange, der auf den ſechs Blättern des Kodex die letzte Stelle einnimmt (ſiehe oben 27), vorangeht. Als neuer Hymnus iſt er in der Handſchrift analog den übrigen durch einen großen Anfangsbuchſtaben markirt.

In dieſem Hymnenkomplex vermögen wir, wie geſagt, eine Spur der Anordnung für den Gebrauch beim Tagzeitendienſt nicht zu entdecken.

Schon daraus folgt, daß beide Bruchſtücke nicht einer Sammlung und einem Schreiber angehören. Sie rühren vielmehr von verſchiedenen Sammlungen her. Jakob Grimm erkannte das bereits, obwohl er nicht die Handſchrift ſelbſt, ſondern nur ein Transſumpt von einer Abſchrift des Junius vor ſich hatte, das ihm Pertz beſorgte. Die verſchiedene Schreibung deutſcher Laute in der zwiſchenzeiligen Überſetzung überzeugte ihn davon [1]). Der Sammler der erſten 21 Hymnen ſchreibt z. B. D in Silben, wo in den letzten ſechs (reſp. ſieben) Th gebraucht wird. Sievers, der das Manuſkript 1870 ſorgfältig verglichen hat, beſtätigt dies auf Grund der Schrift ſelbſt, bemerkt aber, wie ſchon oben geſagt iſt, daß beide Stücke in ihrer jetzigen Reihenfolge ſchon früh, wahrſcheinlich von dem Schreiber der erſten ſechs Blätter, vereinigt ſeien [2]).

---

1) Vgl. J. Grimm a. a. O. S. 8.
2) Vgl. Sievers a. a. O. S. 2.

Das Alter der beiden Manuſkriptſtücke giebt Sievers auf Grund handſchriftlicher Beurtheilung dahin an, daß die erſten ſechs Blätter aus dem Anfange des 9ten Jahrhunderts herrühren; die zweiten 8 Blätter ſcheinen ihm von einer etwas alterthümlicheren Hand, mindeſtens aber ebenfalls aus dem Anfang des 9ten Jahrhunderts herzurühren [1]).

Die Überſetzung ins Deutſche, welche keineswegs metriſch, ſondern zwiſchenzeilig und ſomit für die Vermittlung des Verſtändniſſes bei Anfängern oder des Lateiniſchen Unkundigen beſtimmt iſt, rührt nach Grimm [2]) weder von einem Franken, noch von einem Bavaren, ſondern von einem Alemannen her. Die Sprache iſt alemanniſchen Dialekts, am nächſten der Sprache des Kero in deſſen deutſcher Erklärung der Benediktiner-Regel verwandt. Auch Ähnlichkeit mit Notker (geb. zu Elg im Kanton Zürich um das Jahr 830; im Jahre 842 wurde er bereits dem Kloſter St. Gallen übergeben) findet er. Nach dem Urtheile des berühmten Germaniſten iſt die Sprache der deutſchen Überſetzung früher als die Otfrids von Weißenburg, der ſeinen Kriſt in den ſechziger Jahren des neunten Jahrhunderts verfaßte; aber mindeſtens 50 Jahre habe der Überſetzer ſpäter gelebt als Kero [3]), der um 760 Mönch in St. Gallen war und eine deutſche Interlinear-Verſion der Benediktinerregel hinterließ [4]). Wackernagel

---

1) Daſelbſt.

2) A. a. O. S. 8.

3) Daſ. S. 9.

4) Siehe Koberſtein, Geſchichte der deutſchen Nationalliteratur. Bd. 1. S. 78. 5. Aufl. Herausgegeben v. Karl Bartſch. Leipz. 1872.

(LB. 2. 55 ff. 33 ff.) ſetzt die Interlinearverſion jedoch noch in das achte Jahrhundert [1]).

Zu demſelben Schluſſe über das Alter der Verdeutſchung wie Grimm kommt Sievers. „Die Zeit der Anfertigung der Interlinearverſion der Hymnen läßt ſich ebenwol nicht genau beſtimmen. Wir wiſſen nur aus dem bekannten Reichenauer Handſchriftenverzeichniſſe, daß ſchon zu Anfang des 9ten Jahrhunderts carmina Theodiscae vorhanden waren [2]); und in den Anfang des 9ten Jahrhunderts verweiſen unſere Murbacher Abſchrift ſowohl der Charakter der Schriftzüge als ſprachliche Gründe“ [3]).

Über die Entſtehung und Geſchichte der Handſchrift hat man nichts weiter zu ermitteln vermocht, als daß ſie ſich um die Mitte des 15ten Jahrhunderts in dem Kloſter Murbach im ſüdlichen Elſaß befand. Dieſes ſchließt man aus einer ſpäteren Beiſchrift, die ſich in dem Sammelkodex der Bodleiana zu Oxford findet. »Legentes in hoc libro orent pro reverendo domno Bartholomeo de Andolo cuius industria paene dilapsus renovatus est anno MCCCCLXI.« Bartholomeus de Andolo war um dieſe Zeit Abt des Kloſters zu Murbach. Aus dieſer Beiſchrift geht übrigens auch mit großer Wahrſcheinlichkeit hervor, daß der Sammelkodex ſchon damals ſeinen jetzigen Umfang hatte, da de Andolo den=

1) Vgl. Müllenhoff und Scherer Denkmäler deutſcher Poeſie und Proſa aus dem VIII—XII. Jahrhdrt. 2. Aufl. Berlin 1873 S. 519.

2) Siehe Neugart: Episcopatus Const. 1539. Maßmann in Pfeiffers Germania 1, 359. Auch in einem zu Genf vorhandenen Murbacher Verzeichniß ſollen die carmina Theodiscae aufgeführt ſein. Sievers a. a. O. S. 4 Anm. 2.

3) Sievers a. O. S. 4.

ſelben nur neu binden ließ, alſo auch die beiden Hymnenmanuſkripte enthielt. Deshalb führen die 26 (reſp. 27) darin enthaltenen lateiniſchen Kirchenlieder jetzt den Namen: „Murbacher Hymnen.“

Da dieſes Kloſter (im Jahre 726) von Reichenau durch den h. Pirmin geſtiftet war und darum mit dem Mutterkloſter gewiß in regem Verkehr blieb, den die geringe Entfernung nicht wenig erleichterte; da in dem Kloſter Reichenau das Studium der deutſchen Sprache beſonders in Pflege war und carmina Theodiscae linguae, c. ad docendum Theodiscam linguam dort in jener frühen Zeit erwähnt werden; da endlich die in dem Sammelkodex enthaltenen deutſchen Gloſſare in ältern Reichenauer Handſchriften ihre Vorlage haben (A. Holzmann, Germ. XI. 30 f.): ſo wird man mit ziemlicher Beſtimmtheit auf Reichenau als Entſtehungsort des ganzen Manuſkripts und ſomit auch der Hymnen-Abſchrift und ihrer Verdeutſchung hingewieſen. Wenn Sievers ſelbſt die Entſtehung der Hymneu nach Reichenau verlegt a. a. O. (S. 4), ſo iſt er im Irrtum. Denn nicht weniger als zehn dieſer Hymnen laſſen ſich ſchon aus früherer Zeit nachweiſen. Vrgl. weiter unten. Wir hätten demnach in den Hymnen 1—21 ein altes Reichenauer Hymnarium vor uns, wie es in den älteſten Benediktinerklöſtern Deutſchlands beim Tagzeitendienſt gebraucht wurde. Es iſt mehr als wahrſcheinlich, daß es von Reichenau nach Murbach überſiedelte. Wann es dorthingekommen, iſt unbekannt.

Von Murbach aus gelangte der Kodex in den Beſitz des Marcus Zuerius Boxhorn, deſſen Name auf der erſten Seite desſelben zu leſen iſt, der auch im J. 1652

in ſeiner Historia universalis einzelne Gloſſare daraus mittheilte. Nach ihm beſaß Iſaac Voſſius das Sammelmanuſkript. Bei ihm nahm ſein Verwandter Franz Junius Abſchrift von den Gloſſen und Hymnen, aus denen ſich in ſeinem Glossarium Gothicum (Dordrecht 1665) und in ſeinem Observationes in Willerami abbatis [1]) francicam paraphrasin cantici canticorum (Amstelodami 1655) mancherlei Citate finden. Die Abſchriften des Junius, namentlich auch die der Hymnen, befinden ſich noch jetzt in der Bodleiana in Oxford. Eine zweite Abſchrift der Hymnen, welche dort noch vorhanden war, iſt vor längerer Zeit ſchon entwendet. Dadurch war die Meinung verbreitet, der Originalkodex ſelbſt ſei abhanden gekommen. Iſaac Voſſius muß denſelben mit andern deutſchen Handſchriften dem Franz Junius geſchenkt haben. Denn nur ſo iſt es erklärlich, daß derſelbe in die Bodleiana kam, der die Manuſkripte des Junius einverleibt wurden, während Voſſius' literariſche Hinterlaſſenſchaft nach Leyden kam.

Einzelne Hymnen wurden daraus vollſtändig zum erſtenmale abgedruckt in Georg Hicke's Grammatica francotheotisca. Oxonii 1793; es ſind die oben mit 1. 4. 5. und 27 bezeichneten. Sämmtliche Hymnen wurden zuerſt von Jakob Grimm 1830 zu Göttingen herausgegeben, in einer Schrift, die er veröffentlichte, um ſich dort als ordentlicher Profeſſor zn habilitieren [2]). Eine Abſchrift

1) Er war Abt zu Ebersberg in Baiern und ſtarb daſelbſt 1085. Siehe W. Scherer, Leben Willirams. Wien 1866.

2) Ad auspicia professionis philosophiae ordinariae in academia Georgia Augusta rite capienda invitat Jacobus Grimm. Inest Hymnorum veteris ecclesiae XXVI interpretatio theotisca nunc primum edita, Göttingae 1830.

der Hymnen hatte ihm G. H. Pertz, Herausgeber der Monumenta hist. Germ., der 1826 in Oxford weilte, verſchafft. Dieſelbe war aber nicht von dem Original, das man für verloren hielt, ſondern von der obgedachten Junius'ſchen Kopie genommen.

Im J. 1870 war es Prof. Zarncke, der eine neue Ausgabe dieſer Hymnen und ihrer altdeutſchen Ueberſetzung in Anregung brachte. Der Murbacher Kodex war in der Bodleiana zu Oxford wieder aufgefunden, und als Max Müller von dort die Beſtätigung gab, daß auch die 26 (resp. 27) Hymnen nebſt deutſcher Ueberſetzung darin wirklich noch vorfindlich ſeien, ging Eduard Sievers aus Jena, mit Unterſtützung des ſächſiſchen Kultusminiſters reichlich verſehen, im November desſelben Jahres dorthin, um eine genaue Abſchrift des Originals zu nehmen. Auf Grund derſelben veröffentlichte er die Schrift: Die Murbacher Hymnen. Nach der Handſchrift herausgegeben von Eduard Sievers. Mit zwei lithographiſchen Facſimiles. Halle. Verlag der Buchhandlung des Waiſenhauſes 1874 [1]).

Faſſen wir nun die lateiniſchen Hymnen der Murbacher Handſchrift näher ins Auge, ſo muß es auffallen, daß keine Hymnen von Prudentius, Sedulius, Fortunatus darin vorkommen; auch keiner, der ſonſt dem großen Gregor zugeſchrieben wird. Wohl aber iſt Ambroſius darin vertreten. Von den 4 in meinen Beiträgen als unzweifelhaft echt nachgewieſenen Hymnen [2]) desſelben iſt nur der

1) Wir brauchen wohl kaum anzumerken, daß wir zu dieſen hiſtoriſchen Notizen dieſe, ſowie die oben angeführte Habilitationsſchrift Jac. Grimms, beſonders die Einleitungen, benutzt haben.

2) Siehe meine Beiträge Kp. VI—IX.

Morgengeſang Aeterne rerum conditor in dem Manuſkript vorhanden; es iſt No. 25.

Dagegen ſind die von uns als echt mit großer Wahrſcheinlichkeit nachgewieſenen Hymnen: Splendor paternae gloriae — vgl. No. 3 — und Aeterna Christi munera — vrgl. No. 22 — darin vertreten. Die wenigen in der Regel des h. Benedikt (530) mit ihren Anfangszeilen namhaft gemachten Hymnen [1]) kommen beide vor: Te decet laus — vgl. No. 26 — und Te deum laudamus — vgl. No. 27.

Von den in der Regel des Aurelianus von Arles kennbar bezeichneten 12 Hymnen [2]) enthält die Sammlung nicht weniger als ſechs: O rex aeterne domine 24, Splendor paternae gloriae 3, Aeterne lucis conditor 4, Fulgentis auctor aetheris 5, Deus qui certis legibus 15, Hic est verus dies dei 20, Te deum laudamus 27. Von den bei Beda venerabilis — geb. 672 — erwähnten Hymnen finden wir O rex aeterne domine (24), Aeterne rerum conditor (25), Splendor paternae gloriae (3), Aeterna Christi munera (22) wieder. Es ſind ſomit nicht weniger als zehn dieſer Hymnen bereits aus der Zeit vor dem 9. Jahrhundert nachweisbar.

Die meiſten dieſer Hymnen kommen auch in andern Handſchriften vor und waren bei der erſten Veröffentlichung durch Jak. Grimm 1830 bereits bekannt. Vier jedoch kannte man damals noch nicht: den 2ten: Deus qui coeli lumen es; den 14ten: Deus qui claro lumine; den 17ten: Meridie orandum est; den 23ten: Tempus noctis surgentibus. Sie wurden damals zuerſt bekannt

1) Vrgl. Reg. sti Benedicti cp. XI.
2) Vrgl. meine Beiträge S. 467.

gemacht [1]). Nur einer von dieſen, der 14te, iſt nachträglich auch anderweitig nachgewieſen; die übrigen drei verdankt man ausſchließlich der Oxforder Handſchrift.

Inbetreff des Metrums, das den Hymnen dieſer Handſchrift zu Grunde liegt, iſt zu bemerken. daß alle, mit Ausnahme des letzten, des Te deum laudamus, das nicht metriſch abgefaßt iſt, nach dem beliebten Ambroſianiſchen Hymnenmetrum der vierzeiligen Strophe, die aus akataliſchen jambiſchen Dimetern gebildet iſt, ſkandiert werden. Aber ſelbſtverſtändlich ſind die Anforderungen des Metrums, die Quantitätsgeſetze, die Vorſchriften über den Hiatus in den verſchiedenen Hymnen mit verſchiedener Gewiſſenhaftigkeit berückſichtigt und befolgt. Es ſind eben Kinder verſchiedener Zeiten! Es fehlt z. B. hier eine Silbe: Christe coeli domine ſtatt: O Christe coeli domine in Hymnus 7 gleich zu Anfang und in dem Hymnus 24. Rex aeterne domine ſtatt: O rex aeterne domine; in demſelben Hymnus Str. 6. Qui nobis per baptismum ſtatt Qui nobis per baptismata. Gleich in dem erſten Hymnus Mediae noctis tempore iſt die zweite Silbe des erſten Versfußes nur durch die Arſis lang, in demſelben Hymnus Str. 8 O viam tunc adventui ganz ebenſo. — In Hymnus 17: Meridie orandum est, in 18 Str. 4: Ne vi per somnum animam etc. iſt der Hiatus total unbeachtet geblieben. Im ganzen darf man jedoch behaupten, daß bloß rhythmiſch angelegte Strophen in den 27 Hymnen verhältnißmäßig ſelten ſind.

Die Wichtigkeit und der Wert der Murbacher Hymnenhandſchrift liegt zwar vorwiegend in der deutſchen Inter-

1) Siehe: Jak. Grimm a. a. O. S. 5 und 6.

linear-Verſion, die ein unſchätzbares Denkmal unſerer Mutterſprache aus dem Anfange des 9., vielleicht gar aus dem Ende des 8. Jahrhundets überliefert. Doch auch für das Gebiet der lateiniſchen Hymnologie hat ſie große Bedeutung. Sie bietet einen doppelten Anhalt für die Richtigſtellung des lateiniſchen Wortlauts der Hymnen: durch den Originaltext und durch die Ueberſetzung. Manche zweifelhafte Lesart wird durch ſie beſeitigt, manche Konjektur beſtätigt. Für die Datierung der Hymnen iſt es von Belang, daß wir hier für eine ganze Anzahl ein Zeugnis ihrer Verbreitung in Deutſchland mindeſtens aus dem Anfange des 9. Jahrhunderts haben, ihre Abfaſſung alſo vor Ablauf des 8. angeſetzt werden muß. Endlich wird der Kreis der lateiniſchen Hymnodik dadurch erweitert, und zwar durch Beiträge aus einer Zeit, die vor dem angegebenen äußerſten terminus ad quem liegt. Denn, wie ſchon oben angeführt wurde, drei lateiniſche Hymnen kennen wir aus dieſem Kodex.

Von Intereſſe müßte es ſein, andere Hymnarien mit Interlinearverſion vergleichen zu können. Wir unſerſeits kennen nur noch e i n ſolches. Daſſelbe befindet ſich in Wien auf der k. k. Hofbibliothek. Es iſt ebenfalls eine Pergamenthandſchrift und gehört nach Hoffmann [1]) dem 12. Jahrhundert an. Kehrein hat dieſelbe herausgegeben in ſeiner Schrift: Kirchen- und religiöſe Lieder aus dem 12. bis 15. Jahrhundert. Paderborn. Schöningh. 1853. Es bildet die erſte Abteilung dieſer Sammlung und nimmt die ganze erſte Hälfte ein. Nach einer

1) Siehe Hoffmann, Verzeichniß der altdeutſchen Handſchrift der k. k. Hofbibliothek zu Wien. Leipzig 1841. No. CCXXXIX.

brieflichen Mitteilung von J. Haupt ſoll die deutſche Schrift der Interlinearverſion dieſes Hymnariums höchſtens dem Ende des 13., wo nicht dem Anfange des 14. Jahrhunderts angehören [1]). Kehrein, der die Handſchrift ſelbſt nicht vor ſich hatte, ſondern nach einer Abſchrift edierte, welche ihm der Erzherzog Stephan verſchaffte hält jedoch die Ueberſetzung ſelbſt für älter.

Dieſes Hymnarium iſt viel reichhaltiger, wie es die Zeit des 12. Jahrhunderts, wo der Hymnenſchatz ſowohl als der Hymnengebrauch ſich ſehr erweitert hatte, mit ſich brachte. Es enthält 112 Hymnen, mit der zwiſchenzeiligen, nicht metriſchen, ſondern wörtlichen Ueberſetzung ins Deutſche. Nur ſieben aus dem Murbacher Hymnenkodex kommen darin vor: No. 3. Splendor paternae gloriae unter No. XIII, No. 10: Dei fide qua vivimus unter No. LVI, No. 16: Christe qui lux es et dies unter XI, No. 19: Aurora lucis rutilat unter LXV, No. 21: Ad coenam agni providi unter LXIII, No. 22: Aeterna Christi munera unter CVII, No. 25: Aeterne reum conditor unter II.

Dieſe Hymnenſammlung iſt offenbar urſprünglich für den Tagzeitendienſt angelegt. Denn ſie beginnt mit dem Hymnus ad matutinam für den Sonntag und führt Hymnen für die Horen und Tage der Woche vor: I—XXX. Dann folgen Feſtgeſänge, mit dem Weihnachtskreis beginnend; dann Heiligenlieder u. ſ. w. genau nach dem Bedürfniß des Officii divini. Die zwiſchengeſchriebene Verdeutſchung machte aber den Gebrauch im Chordienſt unmöglich, da ſie das Leſen des lateiniſchen Textes erſchwert, zumal beim Nachtdienſt. Wir möchten deshalb

1) Vergl. Kehrein a. a. O. Vorrede S. XVIII.

annehmen, daß die Ueberſetzung erſt ſpäter zwiſchengeſchrieben iſt, als das Exemplar aus irgend welchem Grunde für den kirchlichen Gebrauch überflüſſig wurde. Damit ſtimmt auch Haupts Angabe über die ſpätere Datierung der Zwiſchenſchrift überein. In gleicher Weiſe dürfte es ſich mit dem Hymnarium verhalten, welche in dem Murbacher Kodex vorliegt. Auch dieſes wird ein Exemplar ſein, das aus dem kirchlichen Gebrauch zurückgezogen war und nun zu ſprachlichen Zwecken verwendet wurde, ſpeziell zur Erlernung des Deutſchen. Da wurde die Ueberſetzung eingetragen: ad docendum linguam Theodiscam, wie es in dem Reichenauer Handſchriftenverzeichniß ad 842 heißt [1]).

Iſt nun dieſe Vermutung begründet, ſo ergibt ſich für das Alter des lateiniſchen Manuſkripts ein früheres Datum. Stammt die Ueberſetzung aus dem 9. Jahrhundert, ſo würde der lateiniſche Text mindeſtens aus dem 8. herzuſchreiben ſein.

1) Eine ſolche Zwiſchen-Ueberſetzung bieten Müllenhoff und Scheerer a. a. O. S. 174 unter No. LXI in dem Liede Sancte Sator wiho fater etc.; ſie bemerken dazu S. 530, daß dieſelbe ſich am einfachſten durch die Annahme erkläre, der deutſche Text ſei hier zur Bequemlichkeit des Lehrers eingeſtreut, ſo wie er ihn zu gebrauchen hatte. Die Ueberſetzuug ſteht nämlich nicht zwiſchen den Zeilen, ſondern zwiſchen den Worten. Das obenerwähnte Handſchriftenverzeichnis ſiehe Neugart, Episcopatus Const. I, 550.

2.

Ueber den Urſprung des erſten Clemensbriefes und des Hirten des Hermas.

Von Dr. Andr. Brüll in Schleiden.

Ueber den Urſprung der beiden vorgenannten Schriften haben wir uns wiederholt in dieſer Zeitſchrift ausgeſprochen. Wenn wir hier noch einmal kurz auf dieſe Fragen zurückkommen, ſo hat uns dazu beſonders der jüngſt erſchienene erſte Theil der Patrologie von Nirſchl [1]) veranlaßt. Wie der Verfaſſer ſich bisher vorzüglich mit der Literatur der apoſtoliſchen Väter befaßt hat, ſo widmet er auch in ſeinem Lehrbuch der Patrologie deren Schriften beſondere Aufmerkſamkeit. Seine bezüglichen Anſichten weichen aber hier vielfach von den jetzt meiſt vertretenen ab. So namentlich hinſichtlich der Abfaſſungszeit des erſten Clemensbriefes und des Urſprungs des Hirten des Hermas. Wir wollen daher nachſtehend dieſe beiden Punkte etwas näher ins Auge faſſen.

1. Während heute die Abfaſſung des erſten Briefes des Clemens von Rom an die Korinther faſt allgemein

1) J. Nirſchl, Lehrbuch der Patrologie und Patriſtik. I. Bd. Mainz 1881.

in die domitianiſche Zeit verlegt wird, kehrt Nirſchl nach dem Vorgange Wieſeler's (Jahrb. f. deutſche Theologie 1877) zu der früher vielverbreiteten Anſicht zurück, wornach der Clemensbrief bereits vor der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben ſein ſoll. In der That laſſen ſich für dieſe Anſicht aus dem Briefe ſelbſt manche plauſibele Gründe anführen. Außer den von Nirſchl beigebrachten könnte man noch darauf verweiſen, daß in dem Briefe die Perſon des Clemens ganz zurücktritt, daß er denſelben alſo wohl vor der Uebernahme des römiſchen Episkopates geſchrieben habe. Dennoch iſt kein einziger dieſer Gründe geradezu entſcheidend. Vielmehr ſprechen ſchon die inneren Gründe, wenn nicht entſchieden, dann doch gewiß vorwiegend für die ſpätere Abfaſſung des Briefes. Wir verweiſen hier nur auf die neuere Stelle Kap. 63, wo Clemens von den Ueberbringern des Briefes ſagt, daß ſie von Jugend auf bis zum Greiſenalter untadelhaft in der römiſchen Kirche gewandelt und mit ihm verkehrt hätten; eine Stelle, welche doch gewiß mehr für die ſpätere Abfaſſung des Briefes ſpricht. Aber wenn auch die inneren Gründe die Abfaſſungszeit des Briefes unentſchieden ließen, ſo iſt es nach den äußeren Zeugniſſen durchaus gewiß, daß derſelbe erſt in der domitianiſchen Zeit, unter dem Episkopate des Clemens, geſchrieben iſt. Euſebius beruft ſich h. e. III, 16 gerade für die Thatſache, daß zur Zeit Domitians, während des Episkopates des Clemens, die den Brief veranlaßenden Unruhen in Korinth ausgebrochen ſeien, ausdrücklich auf Hegeſippus. Daſſelbe aber bezeugt auch Irenäus (adv. haer. III, 3). Und darnach muß die Frage nach der Abfaſſungszeit des Clemensbriefes als entſchieden betrachtet werden. Ohnehin ſpricht der

nicht wegzuleugnende officielle Charakter des Briefes mehr dafür, daß Clemens denſelben erſt als Biſchof von Rom geſchrieben hat.

2. Die eigenthümlichen Anſchauungen Nirſchl's über den Hirten des Hermas betreffen beſonders zwei Punkte. Zunächſt will Nirſchl das bekannte negative Urtheil des Muratori'ſchen Fragmentes über den Hirten nicht auf das Buch ſelbſt und ſeinen Verfaſſer, ſondern auf eine lateiniſche Ueberſetzung deſſelben und deren Verfaſſer bezogen wiſſen. Sodann ſucht Nirſchl entgegen der allgemeinen Annahme, daß das Buch in Rom geſchrieben ſei, deſſen Abfaſſung nach Kumä zu verlegen, wo der Verfaſſer Biſchof geweſen ſein ſoll. Dieſelben Anſichten hat Nirſchl[1]) ſchon früher in einer eigenen kleinen Schrift über den Hirten des Hermas dargelegt, welche wir auch in dieſer Zeitſchrift beſprochen haben. Wir beſchränken uns daher hier auf wenige nachträgliche Bemerkungen.

a. Was das Urtheil des Fragmentiſten betrifft, ſo will er offenbar über die Schrift ſelbſt und ihren Verfaſſer ſein Urtheil ſprechen. Soll alſo an eine lateiniſche Ueberſetzung und an einen jüngeren Hermas dabei gedacht werden können, ſo müßte man annehmen, daß der dem Urſprung des Buches doch auf alle Fälle zeitlich und örtlich naheſtehende Fragmentiſt die lateiniſche Ueberſetzung und ihren Verfaſſer irrthümlich für die Originalſchrift und deren Verfaſſer gehalten hätte. Die letztere müßte alſo bis dahin in Italien und Rom noch wenig bekannt geweſen ſein. Das ſpätere Urtheil des Hieronymus, daß der Hirt bei den Lateinern faſt unbekannt ſei, würde

1) J. Nirſchl, der Hirt des Hermas. Paſſau 1879, vgl. Quartalſchrift 1880.

ſchon für die Zeit gleich nach der Abfaſſung deſſelben gelten. Gewiß kein günſtiges Prognoſtikon für die von Nirſchl vertheidigte Echtheit des Hirten des Hermas!

b. Was die Verlegung des Hirten nach Kumä betrifft, ſo wird dieſe dadurch nicht bewieſen, daß wir den Hermas zweimal auf dem Wege nach Kumä (Vis I, 1 und II, 1) finden, da es zudem ſehr zweifelhaft iſt, ob er wirklich nach Kumä ging, oder vielmehr blos auf der Straße nach Kumä zu ſeinem Acker. Für letztere Annahme ſprechen manche kleine Umſtände. Schon der Umſtand, daß Hermas beidemale zur ſelben Tages- oder vielmehr Jahreszeit (*κατὰ τὸν καιρόν, ὃν καὶ πέρυσι*) auf der Straße nach Kumä hinauswandert, macht es wahrſcheinlich, daß er jedesmal auf dem Acker zu thun hatte. Auf dem Acker ſchreibt er die Schrift der ihm erſchienenen Matrone ab (Vis. II, 1). Hier und nicht etwa auf der Landſtraße wird er daher auch wohl eingeſchlafen ſein und im Geiſte an die Grotte der kumä'ſchen Sibylle entrückt ſeine Viſionen gehabt haben. Der Acker des Hermas iſt ja überhaupt der Ort ſeiner Geſchichte. Hierhin beſtellt ihn ausdrücklich die Alte zu beſtimmter Stunde (Vis. III, 1). Wir glauben daher nicht fehlzugreifen, wenn wir annehmen, daß Hermas auf der öffentlichen Straße von Rom nach Kumä nur zu ſeinem Acker hinausging, wohin er ein anderes Mal auf dem Feldweg kam. Den Acker mögen wir uns etwa in der Mitte zwiſchen der Staatsſtraße und dem 10 Stadien von derſelben entfernten einſamen Feldwege gelegen denken. Man kann dabei, nebenbei bemerkt, an jeden beliebigen Feldweg denken, da der beſtimmte Artikel (*τῇ ὁδῷ τῇ καμπανῇ*) durch den Gegenſatz zur Staatsſtraße motivirt iſt.

Wir wollen jedoch die Frage nicht umgehen, warum Hermas gerade Kumä nennt, wenn er gar nicht die Abſicht hatte, dorthin zu gehen. Das kommt einfach daher, weil er ſich bei den erſten Viſionen nach Kumä an die Grotte der Sibylle entrückt glaubte oder wenigſtens ſeine Leſer das glauben machen will. Scheint aber dieſe Deutung etwas gezwungen, ſo bitten wir weiter zu beachten, daß Hermas ziemlich frei mit ſeinen angeblichen lokalen Situationen iſt. Paßt es zur Viſion, ſo geht er auf der Landſtraße nach Kumä zu ſeinem Acker; ein anderes Mal aber wählt er aus demſelben Grunde den Feldweg, wo ihm wohl Herden begegnen können; und wieder einmal ſieht er ſich gar nach dem gebirgigen Arkadien verſetzt. Es iſt das eine ähnliche Erſcheinung, wie wir ſie früher bezüglich der angeblichen perſönlichen Verhältniſſe des Hermas konſtatirt haben, daß dieſe nämlich ziemlich willkürlich den Lehrtendenzen des Buches angepaßt ſind.

Wir bleiben daher bei der gewöhnlichen Annahme, daß der Hirt des Hermas in Rom entſtanden iſt. Die Schrift ſelbſt ſpricht in keiner Weiſe dagegen. War der Verfaſſer auch nach Vis. I, 1, wohl in Handelsgeſchäften, längere Zeit von Rom abweſend, ſo zeigt doch der ſpätere Verkehr mit ſeiner früheren Herrin, daß er wieder dauernd in Rom war. Der Ausdruck Vis. II, 4, daß Hermas dem römiſchen Clemens ſeine Viſionen ſchicken ſoll, erklärt ſich genügend als ſchriftliche Mittheilung gegenüber der perſönlichen und mündlichen Mittheilung an die Presbyter von Rom. Iſt aber der Hirt nicht in Kumä entſtanden, ſo fällt von ſelbſt die weitere Annahme Nirſchl's, daß Hermas gar Biſchof von Kumä geweſen ſei.

3.

Der abſtrakte Einheitsbegriff Gottes und der Heiligencult im Islam.

(Schluß.)

Von Profeſſor Himpel.

In ſehr bemerkenswerther und kaum näher gekannter Weiſe hat der Islam in ſeiner ſpätern, mehr volksthümlichen Ausgeſtaltung auch zu Gunſten des weiblichen Geſchlechtes eine humane Reaktion gegen die harten Ausſprüche und Geſetzesbeſtimmungen des Korans eingeleitet. Im allgemeinen gilt das Weib im Islam, wenigſtens in der Theorie auch des Korans, als Weſen niedrigerer Art, einzig dazu beſtimmt, Kinder zu gebären und dem Manne ſklaviſch zu gehorchen. In Folge davon verſezt der Moslim das weibliche Geſchlecht in die Lage beſtändiger Abſchließung. Der Mann hat ihm gegenüber das Recht körperlicher Züchtigung, und Untreue der Frau wird mit dem Tod oder den entehrendſten Strafen gebüßt. In Einſtimmung damit hielt Mohammed jeden religiöſen Ritus von der Eheſchließung fern, indem der Mollah oder Scheich nur als Civilperſon bei der Faſſung und Ausführung des Ehekontraktes zugegen iſt. Sind

auch die Frauen nicht direkt von der künftigen Seligkeit ausgeſchloſſen, ſo iſt es doch ein Controverspunkt in den korangläubigen Schulen moslimiſcher Theologie, ob ſie ein beſonderes Paradies erhalten, welches ihnen denen der Männer entſprechende Annehmlichkeiten bietet. Es iſt Pflicht jedes Weibes, in ehelichem Stand zu leben; und ein abgeſchloſſenes oder Wittwenleben zu führen, bevor es in höheres Alter getreten iſt, wird demſelben als abſichtliche Übertretung eines göttlichen Gebotes angerechnet. Denn Weiber ſind unfähig der Selbſtleitung und Beherrſchung und unzuſtändig, eine moraliſche Stellung aufrecht zu halten ohne Überwachung. Bei dieſem römiſch heidniſchen Niveau der moslimiſchen Ehe, wo man auf jede Möglichkeit einer moraliſchen Bildung und Einwirkung auf das Herz des Weibes verzichtet, iſt die religiöſe Erziehung desſelben auf die mechaniſche Wiederholung gewiſſer Gebetsformeln beſchränkt, um ſo mehr, da ohnehin der moslimiſche Ehemann einem etwaigen religiöſen Lehrer ſeiner Frauen mit äußerſtem Mißtrauen und argwöhniſcher Eiferſucht gegenüberträte. Moſcheenbeſuch iſt bloß zu beſtimmten Feſtzeiten den ältern Frauen geſtattet: der regelmäßige Beſuch derſelben und die genaue Erfüllung der religiöſen Pflichten müßte zuletzt ſchlimmen Einfluß auf das Bewußtſein ſeiner ſclaviſchen Inferiorität im Weibe üben und den Gedanken einer Gleichberechtigung mit dem Manne wecken. So iſt es dem Koran, dieſem Religionscodex der Männer und der beſſer ſituirten Klaſſen, gelungen, in weiteſten Kreiſen das keimende religiöſe Gefühl im andern Geſchlecht, da ihm nahezu alle Nahrungsquellen abgegraben ſind, verdorren zu machen und zu erſticken. Dieſes tiefe religiös moraliſche Niveau des Wei-

des wurde durch die Polygamie noch mehr herabgedrückt. Dabei laſſen wir die ſonſtigen ſchlimmen Folgen derſelben als nicht zur Sache hier gehörend unberückſichtigt [1]). Auch hier thut ſich wieder ein tiefer Contraſt zum Chriſtenthum kund, und es erſcheint der Islam als ſchmachvolle Reaction gegen die religiös-ſittliche und ſoziale Emanzipation des Weibes, welche das Chriſtenthum bewirkt hatte.

Wenn man nun aber, wie gewöhnlich geſchieht, auch auf dem eben berührten Gebiet die geſammte ſpätere Entwicklung des Islams mit dem Koran zuſammennimmt, die ſchlimmen Seiten an derſelben, die breit im Vordergrund ſtehen, ausſchließlich betont und ſie als die einzig geltende Ausprägung des Geſetzbuches Mohammeds betrachtet, ſo muß auch hier widerſprochen werden. In der Heiligenverehrung, trotz deren zahlloſen Auswüchſen, zeigte ſich das gläubige Volk ebenfalls beſſer, humaner und verſtändiger als ſein „Prophet“ und Geſetzgeber und die in den orthodoxen Pfaden wandelnden Theologen. Selbſt die Heiligkeit, das Höchſte, worin man es in der Gottähnlichkeit bringen kann, iſt hier nicht mehr ein Monopol der Männer. Wie es heutzutage heilige Frauen (Scheichat) in den mohammedaniſchen Städten gibt neben den männlichen Heiligen (insbeſondre den Marabuts in Nordafrika), ſo enthält auch ſchon die ältere Hagiographie eine Menge heiliger Frauennamen und erwähnt von ihnen weder geringere Wunder noch darauf gegründete ſchwächere Anſprüche an den Beſitz des Paradieſes. Gehen wir aber auf die Geſchichte zurück, ſo hat alsbald in den Urſprüngen

1) S. darüber die ausgezeichneten Arbeiten: Muhammeds Religion v. Döllinger, S. 20 ff. und in Möhlers geſ. Schriften: Ueber das Verhältniß des Islams zum Evangelium S. 399 ff.

des Islams die große Tochter Mohammeds **Fatime** [1]) (die „Blühende", zuhra), in manchem Betracht größer als ihr Vater, ihrem Geſchlecht den Anſpruch auf die höchſten religiöſen Ehren und Güter erobert. Die ſtarke Frau Ali's und Mutter der beiden ſchiitiſchen Martyrer Haſan und Huſein muß eine außerordentliche Erſcheinung geweſen ſein, um das zu werden, was ſpäter die Sage aus ihr gemacht hat, die Seele, ohne welche Mohammed auch im Paradies nicht leben mochte. Während Mohammed im Geſetzbuch und im eigenen Hauſe den Charakter der Frauen herabwürdigte, hat ſeine Lieblingstochter dem Vater gleichſam zum Trotz, und als in ſpäten Zeiten noch wirkſam gewordenes Gegengewicht die guten Eigenſchaften der Beduinenfrau, der „Königin des Zeltes", an ſich zum Muſter kommender Geſchlechter und als ſtillen Proteſt gegen das unwürdige Geſchick hingeſtellt, das der Vater ihrem Geſchlecht zugedacht hatte. So finden ſich denn auch trotz Koran und Sunna, welche die niedrige Stellung, Unzurechnungsfähigkeit und Verkommenheit des Weibes legaliſiren, die vorislamiſchen Beduinentugenden der heroiſchen Zeit, eheliche Treue, Standhaftigkeit, Muth, ungeheuchelte Frömmigkeit und Nüchternheit, noch weit häufiger als man glaubt in den Volkskreiſen des Islams auf weiblicher Seite. Dahingeſtellt laſſe man die idealiſirende Anſicht in dem vorhin angeführten Aufſatz von Clar. Bader, wo es heißt: par la gloire du père, qu'elle allait rejoindre, par le désespoir de l'époux (Ali) et des enfants, qu'elle abandonnait, la fille du Prophète suppliait le Miséricordieux, d'avoir pitié des

1) S. über Fatime in Revue du Monde Catholique, Paris, Victor Palmé, IIIme Série. T. XII. S. 172 ff.

disciples de Mohammed. Et sa pensée montait plus haute encore: de l'esprit de secte, de l'esprit du Koran elle s'élevait jusqu' à cet amour, dont seul l'Évangile a développé et alimenté la flamme: l'amour de l'humanité. Celle que les musulmans nomment »la dernière des femmes apostoliques« priait même pour ceux qui ne partageaient pas ses croyances. Immerhin iſt es wahr, daß ein Weib im Entſtehen des chriſten- und weiberfeindlichen Islams, die Lieblingstochter ſeines Gründers, die unmoraliſchen Aufſtellungen und Gebote desſelben in Betreff des Weibes und ſeiner Behandlung, an der eignen Perſon der Heuchelei und Unwahrheit überführt und in einem muſterhaften ehelichen Leben, wo ſie den Gatten Ali, den „Löwen Gottes", an innerer Größe überragt, ein leuchtendes Beiſpiel den künftigen traurigen Zeiten übermacht, welches gegen das religiöſe Geſetzbuch des Vaters in zahlloſen Seelen das Bewußtſein, auch ihrerſeits zu Beſſerm geboren und veranlagt zu ſein, wach erhielt oder wieder erweckte. Es iſt ſomit nicht zu billigen, wenn es [1]) heißt: an Arab writer alludes to an exception in the case of Rabia; but this isolate case, such as it is, only renders the general darkness of female ignorance and degradation the more perceptible. Die hier erwähnte hervorragende Frau des nächſten Jahrhunderts der Hedſchra, Rabia, bildet nicht eine Ausnahme, einen iſolirten Lichtpunkt in der allgemeinen Finſterniß: ſie iſt nicht die erſte, was Fatime iſt, noch die letzte „Heilige" und hat ihren Heiligenſchein am Lichte der letztern entzündet. Man betrachtet in ſolchen Urtheilen allzuſehr den

---

1) Islam and his history u. ſ. w. S. 209, Note 29.

Koran als maßgebend für die ganze ſpätere, auch ſoziale Entwicklung des Islams, während gerade die letztere die ſtarre Theorie des „Buches“ durch die edlern Inſtinkte des Volkes oft ſehr nachhaltig durchbrochen hat.

Fatime gilt ſogar bei Myſtikern, die allerdings vor der hohen Naſe der moslim'ſchen Orthodoxie keinen abſonderlich feinen Geruch haben, als der erſte Repräſentant der Würde eines Weltpols, Kutb, einer der höchſten Würden und Stufen eines Weli. Dieß beſtätigt nur das vorhin über die Bedeutung der merkwürdigen Frau in den ſpätern Zeiten des Mohammedanismus Geſagte, welcher von der Sekte der Dhemmis ſogar etwas von der göttlichen Subſtanz zugetheilt und von den Arabern der Name Himmelskönigin, Königin der Auferſtehung, des Tages des jüngſten Gerichtes gegeben wurde [1]).

Wichtiger noch iſt, daß eine arabiſche Specialſchrift, Biographien der heiligen Frauen enthaltend, exiſtirt unter dem Titel: „Leben der heiligen und gläubigen Frauen, die auf dem göttlichen Pfade gewandelt ſind“ (salikat al muminat al chairat), geſchrieben von einem ernſten Bußprediger, dem Scheich Abu Bekr al Husni [2]), der ausdrücklich den Leſerinen ſeines Buchs Beiſpiele von

---

1) In den séances Haidari's, überſ. aus dem Hindoſtaniſchen von Abbé Bertrand, heißt ſie noch Beſchützerin beider Welten, Beherrſcherin des Weltalls, wie die indiſche Göttin Lakſchmi. Und damit auch hier das Phantaſtiſche nicht unvertreten ſei, glaubt man, daß Fatime, ihr Vater, Gatte Ali und die beiden Söhne Haſan und Huſein 400,000 Jahre vor Adam und Eva gelebt haben. (Dieſe Inſtanz für ungemeſſen lange Dauer des menſchlichen Geſchlechtes mögen ſich die Darwiniſten nicht entgehen laſſen.) Revue u. ſ. w. S. 188.

2) Das Original auf der Leipziger Univerſ.-Bibliothek. Goldziher a. O. S. 32, N. 2.

Frömmigkeit und ſittlicher Heiligkeit vor Augen ſtellen will und ſeine Zeitgenoſſinen hart anläßt, wie: „Ihr unſeligen Frauen dieſer Zeit! Ihr thut genau das Gegentheil (von den heiligen Frauen). Ihr findet eure Luſt an den Kindern der Welt. Ja, euer Gemahl darf gottlos ſein, berauſchende Getränke trinken und noch andere Sünden begehen; ihr habt eure Freude an ihm, ſelbſt wenn ſeine Aufführung ihm den göttlichen Zorn verdient. Und ihr meidet den frommen Mann, deſſen Betragen Gottes Wohlgefallen verdient. Fluch über euch! Wie ſehr gleichgültig ſind euch die Dinge, welche euch Allah nahe bringen!" Das Buch und die ausgehobene Stelle ſind in manchem Betracht von Intereſſe. Man ſteht dabei weit nicht mehr innerhalb der Linien des Korans. Es iſt eine neue Welt und der Scenenwechſel ein vollſtändiger. Man könnte ſich chriſtliche Frauen unter den Apoſtrophirten denken. Dem Koran ſteht das Weib im Weſentlichen zu tief, um in ſo nobler Weiſe angeredet und verwarnt zu werden, die durch Herzensbeſſerung auf ſein Seelenheil abſieht. Die Weſen unbedingter Abhängigkeit und ſtummen Werkzeuge ſchnöder Luſt ſind zu menſchlichen Perſönlichkeiten geworden, die an ihre ſittliche Verantwortlichkeit gemahnt werden, alſo ein beſtimmteres Pflichtbewußtſein Gott und den Menſchen gegenüber haben. Innere und äußere Faktoren werden dieſen heilſamen Riß im Volksbewußtſein herbeigeführt und begleitet haben. Die innern, die wohl niemals allzulange latent blieben, ſind bemerklich gemacht worden. Es iſt in hervorragender Weiſe der Schutzgeiſt Fatime's, der moslimiſchen Himmelskönigin, der ſich in weitern und engern Frauenkreiſen, wie wir ſie alsbald kennen lernen werden, wirkſam erwieſen hat, die Kenntnißnahme von

ihrem Nachahmung wirkenden Beiſpiele. Die Nachwirkungen des Geiſtes Fatime's gehen durch die Jahrhunderte herab in der islamiſchen Welt fort und zeigen ſich in den ſeltſamſten Erſcheinungen. Die Naſarier und Ismaeliten, welche das Gebirge des nördlichen Syriens bewohnen und die ſpäteſten Nachtriebe des alten ketzeriſchen Karmatenthums ſind, verehren noch heute Ali als Gott und glauben an das Imamat, die ſichtbare Wiederkehr des letzten, verſchwundenen Imams Mohamed Ibn Ismael. Derſelbe wird wieder erſcheinen als Mahdi (Leiter) und den Kampf aufnehmen, um die von den Sunniten begangenen Mordthaten an den Aliden zu Kufa und Kerbela zu rächen. Dagegen glauben andere Schiiten bloß, daß am jüngſten Tag Fatime, die Frau Ali's, von Gott Vergeltung dafür verlangen werde. Es iſt der fortwährende Glaube an die Macht der Königin des Himmels, wenn auch nicht an ihre Fürbitte für die Feinde.

Des Weitern förderte eine höhere Geltung des Weibes den Einfluß des Sufismus auf die Volkskreiſe. Je bedeutender die Verbreitung dieſer wahrſcheinlich vom buddhiſtiſchen Oſten in der Hauptſache importirten, aber auch vom Weſten her, durch neupythagoräiſche und „platoniſche Elemente beeinflußten myſtiſchen Schule wurde [1], je

1) Tholuk (Ssufismus, Berlin 1871) iſt bei rein moslimiſchem Charakter der Sufimyſtik als dem vermeintlich Wahrſcheinlicheren ſtehen geblieben. Nach de Sacy aber ſchon (Journ. d. Sav. 1821 S. 27) iſt es zweifellos, daß die Sufilehren vor der arabiſchen Invaſion in Perſien vorhanden waren und unter moslimiſcher Herrſchaft mit neuen Elementen gemiſcht ſich emporbrachten. Die buddhiſtiſchen Lehren von der Welt des Scheins und Truges, vom asketiſchen Verzicht auf alles Denken und Wollen, vom ſeligen Nirwana waren ſicher frühzeitig auch in Perſien verbreitet. Döllinger a. O. S. 106.

ſchärfer die Oppoſition dieſer die Sunna und deren ſtolze Vertreter verachtenden und das ganze äußere Gerüſte der Koransorthodoxie verwerfenden Sekte wurde, um ſo mehr mußte auch die empörende Stellung des Weibes in der offiziellen mohammedaniſchen Welt von ihnen verurtheilt werden, da ſie die Gleichheit aller Menſchen Gott gegenüber und den Aufbau des innern Menſchen zum Zweck von deſſen myſtiſcher Vereinigung mit Gott bekannten. Aeußere Faktoren entziehen ſich einſtweilen noch näherer Erforſchung. Es kann aber nicht bezweifelt werden, daß das Beiſpiel chriſtlicher Gemeinden, namentlich ſchon vor den Kreuzzügen, die höhere Stellung des Weibes in denſelben in einer Menge einzelner Fälle von maßgebendem Einfluß auf beſſere Stellung des weiblichen Geſchlechtes geweſen ſei. Zahlreiche auffallende Erſcheinungen laſſen ſich kaum anders erklären. Wir finden es daher zu einſeitig, wenn bloß geſagt wird, daß zwar nicht der alte proſaiſch harte und kriegeriſche Islam, der nur gewaltſame Mittel kannte, dieſe Religion einer egoiſtiſch trotzigen, hochfahrenden Männerwelt, die heiligen Frauen hervorgebracht habe, ſondern daß wir dem Islam der ſpäteren Zeiten, der von myſtiſchen und aſcetiſchen Tendenzen ganz geſättigt war, dieſe heiligen Frauen verdanken. Dieſes Element kam ſelbſt aus der Fremde und errang ſich ſeine volle Wirkſamkeit inmitten der Reichsreligion und im Gegenſatz zu derſelben; um ſo mehr wird man die gleichzeitige Wirkſamkeit des von uns berührten chriſtlichen Faktors, der ſchon lange vorher vorhanden war, ebenfalls in Rechnung ziehen müſſen. Der niederſchlagenden Erſcheinung der Harems

Mit indiſchem Einfluß concurrirten aber hier die altbabyloniſchen Theologeme, wenn ſie nicht die früheren auf dem Platze waren.

trat frühzeitig das erhebende Schauſpiel von weiblichen Vergeſellſchaftungen, einer Art klöſterlicher Vereinigungen entgegen. Es erfüllt mit hoher Genugthuung, den edlern Theil der Menſchennatur, auch außerhalb des Chriſtenthums, unter den größten Schwierigkeiten gegen den niedrigern ringen und die ſo roh angetaſtete Menſchenwürde nach Möglichkeit aufrecht erhalten zu ſehen. Es zeigte ſich dort ein Heroismus, der um ſo höher anzuſchlagen, als er von ſchwachen menſchlichen Weſen ausgieng, die gänzlich in den Staub getreten ſchienen. Zum Beleg des Geſagten ſind einſtweilen wenige Beiſpiele anzuführen. Bei weiterer Durchforſchung des überreichen Schatzes arabiſcher Handſchriften, wenn namentlich dieſe bisher faſt völlig vernachläßigte Seite an der religiöſen und culturgeſchichtlichen Entwicklung des Islams dabei ſpeziell ins Auge gefaßt würde, müßten ſich die Beweisſtücke ganz bedeutend vermehren, wie auch Goldziher annimmt, auf deſſen Schrift S. 34 ff. wir uns für das folgende berufen können. Makrizi im Kap. über die Herbergen in Aegypten erwähnt eine Einrichtung mit Namen: Kloſter der Bagdaderin. „Das Haus wurde gebaut durch Frau Tadkarpas, Tochter des Melik Zahir Bibars 684 d. H. für Zeinab, eine heilige Frau, gewöhnlich Tochter der Bagdaderin genannt. Die Fürſtentochter errichtete das Inſtitut als Wohnung für heilige (Scheichat) und andere fromme Frauen. Es erfreut ſich bis auf unſre (Makrizi's) Tage des beſten Rufes durch die Frömmigkeit ſeiner Einwohnerinen, an deren Spitze ſich immer eine Oberin befindet, die den andern religiöſen Unterricht gibt, ſich mit ihnen frommen Uebungen widmet und ſie die religiöſen Wiſſenſchaften lehrt. Die letzte Oberin war die fromme Umm Zeinab Fatime. Sie

hatte für die Wiſſenſchaft allen irdiſchen Gütern entſagt, gehend auf dem Pfade Gottes, beeifert in der Erfüllung der geiſtlichen Uebungen und heiligen Handlungen, von lauterer Frömmigkeit. Sie beſaß die Gabe, allen unbedingtes Zutrauen einzuflößen. In dieſes Haus zogen ſich auch von ihren Ehemännern getrennte Frauen zurück. Sie verblieben da bis Schließung eines neuen Ehebundes, um ihren Ruf unverſehrt zu bewahren. Es herrſchte ſtrenge Disciplin. Die Bewohnerinen waren beſtändig mit religiöſen Uebungen beſchäftigt, und wer den Regeln des Hauſes nicht entſprach, erhielt ſtrengen Tadel. Bis 680 d. H. dauerte das Inſtitut der Oberinen. Die Aufſicht führt ſeitdem der Oberkadi der Hanefiten.“ In Mekka gab es ebenfalls Frauenconvente. Mohammed al Faſi, Kadi und Prof. d. Theol. daſelbſt, geſt. 832 d. H. (ſchon von Wüſtenfeld in den Chroniken der Stadt Mekka zuerſt publicirt) ſchreibt: Das Kloſter der Bint al Tadſch, mehr als 200 Jahre alt; nach der Inſchrift über der Pforte für fromme ſufitiſche Frauen errichtet, die immer zu Mekka leben wollten. Ein andres Kloſter al Duri, für Frauen. Drei weitere deſſelben Zweckes, davon eines ausdrücklich „für fromme ſufitiſche Frauen, welche das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt und dem ſchafiitiſchen Ritus angehören. Weitere moslimiſche Frauenconvente finden ſich in Nordafrika, wo ſie „wie Derwiſche leben.“ Gräber heiliger Frauen ſind zahlreich und ebenſo hoch angeſehn, wie die der Weli’s. Hier ſind die Angehörigen der Alidiſchen Familie, unter dem Schatten Fatime’s, bevorzugt. Von allen ſei nur der nach letzterer berühmteſten, der Neſiſa aus des Aliden und Märtyrers Haſan Stamme gedacht. Ihre Legende hat zum Theil

auffallend chriſtliches Colorit. Sie hatte dreißigmal die große Wallfahrt gemacht, faſtete unſäglich oft, brachte die Nächte in Gebet und heiligen Handlungen zu und that beſtändig Buße. Sie aß nur alle drei Tage, und dann ſehr Weniges. Sie kannte und trug den Koran und ſeine Commentare im Herzen, war unmäßig gelehrt. Sie höhlte ſich ſelbſt ihr Grab, ſetzte ſich hinein und recitirte 190 mal den Koran. Da kam der Tod: als ſie das Wort rahmet (Erbarmen) las, flog ihre Seele zum Herrn der Barmherzigkeit. Unzählige Wunder geſchahen durch ſie vor und nach ihrem Hingang, ſelbſt an „Ungläubigen“, Chriſten oder Juden. Ein gichtbrüchiges Mädchen einer chriſtlichen Familie, vollſtändig gelähmt und bewegungslos ward jener ihrer frommen Nachbarin Nafiſa von den Eltern während deren Abweſenheit zur Obhut übergeben. Kaum hatten ſie das Haus verlaſſen, nahm die barmherzige Wächterin ihre rituelle Waſchung vor und wandte ſich in glühendem Gebet an Allah für die Heilung der Hilfloſen. Das Gebet war noch nicht zu Ende, als die Kranke den Gebrauch ihrer Glieder wieder erhielt und ſich erhob, um ihren Eltern entgegenzugehn. Dieſe bekannten ſich nun natürlich zum Islam. Selbſt ſchon ihr Schleier, der in den tief ſtehenden Nil geworfen wurde, bewirkte ein alsbaldiges Steigen deſſelben und rettete das Land vor Hungersnoth. Darum wird Nafiſa vom Volke Kairo’s als beſonders wunderkräftige Fürſprecherin am Throne Allah’s angerufen. Jedoch kann man hier auf eine Stelle in Mohammeds Religionsbuch verweiſen, in welcher ausnahmsweiſe ein beſſerer Geiſt herrſcht. Sure 33 ſchreibt er: „Die Männer und Frauen, welche entſagen, die Männer und Frauen, welche glauben, die frommen Perſonen

beider Geſchlechter, die Gerechten beider Geſchlechter, welche alles mit Geduld tragen, die Demüthigen beider Geſchlechter, welche Almoſen ſpenden, das Faſten beobachten, die keuſchen Perſonen beider Geſchlechter, die Männer und Frauen, welche ſich Gottes jederzeit erinnern, alle dieſe werden die Vergebung Gottes und großen Lohn erhalten.“ Bei den Edleren des ſonſt ſo ſehr hintangeſetzten Geſchlechtes wird jene Stelle nicht ohne ſtarken Eindruck und ergiebige Verwendung geblieben ſein. —

Noch iſt eine Erſcheinung auf dem Gebiet des islamiſchen Heiligendienſtes ins Auge zu faſſen, in welcher er betreffs des Urſprungs von Localheiligen und deren Verehrung eine kaum vermuthete Receptivität und Accommodationsfähigkeit gezeigt hat und ſich mit ähnlichen Geſtaltungen in der Heiligengeſchichte anderer Religionen berührt. Es iſt ein Faktor in dem genannten Theil der Religionsgeſchichte, welcher auch im Chriſtenthum aufgetreten, aber in ſeiner rein menſchlichen Art den übermenſchlichen Charakter deſſelben in keiner Weiſe alteriren konnte oder wollte. Nur muß man ſo unbefangen ſein, die geſchichtliche Bedeutung deſſelben, ſowie überhaupt die ſtarke Betheiligung menſchlicher Motive und Affekte auf jenem Gebiete anzuerkennen. Sie machen ſich größtentheils unbewußt, aber aus der Tiefe der menſchlichen Bedürfniſſe heraus hier zu ſchaffen, indem ſie im Kampf mit hergebrachten uralten Religions- und Cultusformen, die ſich an beſtimmten Orten localiſirt und verfeſtigt haben, im Dienſt des neuen Glaubens, welcher ſie ergriffen hat, jene Elemente des ältern Glaubens innerlich überwinden, auch äußerlich, ſelbſt durch Mittel der Uebermacht und Gewalt, ein neues Gepräge aufdrücken. Aber das Alte, was dort

geherrſcht, und weitum ſeine Verehrer gezählt hat, iſt damit nicht aufgehoben, ſondern in zäheſtem Widerſtande umklammert es in den Gemüthern die neue Pflanzung, wächſt mit ihr heran ohne ſie zu erſticken, gewöhnlich ſogar ohne ſie irgend ſtärker zu beeinträchtigen. Der neue Glaube, die neuen Ideen ſtellen die Embleme des alten in ihren Dienſt, füllen ſie mit neuem Inhalt und verflüchtigen den alten. In Trümmern, die aber zu Trophäen der neuen Anſchauungen geworden ſind, und unverſtandenen, weil dem neuen Syſtem eigentlich fremdartigen Zeichen verräth ſich dann am und im Neuen eine alte Zeit ganz anderer Ideen. Es kommt dabei auf die Stärke, Ausbreitung, Bedeutung, welche die alten Elemente gewonnen hatten, ſowie auf den innern Wahrheitsgehalt derſelben an, ob ſie lediglich eine äußerlich mechaniſche oder eine in höherem oder geringerem Grad organiſche Verbindung mit dem neuen, ſiegreichen Glaubens- und Ideenkreis einzugehen vermögen. In bemerkenswerther Anſchaulichkeit begegnet uns der gemeinte Prozeß an alten claſſiſchen Stätten der Götterverehrung, die jetzt dem einzigen, wahren Gott geweiht ſind. In der Mitte des Hofes von St. Panteleimon, des Kloſters, welches die Hauptpforte des heiligen Berges Athos bildet [1]) und die Begleiter für die Pilgerwanderungen ins Innere ſtellt, erhebt ſich die Hauptkirche, das Katholikon des Kloſters. Sie zeigt von der Thür bis zur Apſis gerechnet nicht weniger als ſechs Parallel-Abſchnitte: die erſte vorn geöffnete Vorhalle (Narthex): die zweite Vorhalle gegen die Kirche noch völlig abgemauert und nur durch eine Thür mit derſelben verbunden; die erſte, ziemlich

1) Wilhelm Roßmann, Gaſtfahrten, Reiſeerfahrungen und Studien. Leipzig, Grunow, 1880. S. 232 ff.

quadratiſche Abtheilung der Kirche, der Prieſterchor, welcher gegen die vorige Abtheilung nur an den Seiten abgegrenzt iſt; das um drei Stufen höher liegende Solium, endlich auf dieſem Solium das Allerheiligſte, durch eine mit drei Thüren und Vorhängen verſehene Holzwand abgetrennt, die ziemlich niedrig iſt und den Blick in die Gewölbe der Apſiden frei läßt. In der mittlern Apſis ſteht der Altar, welcher ſtets mit einem auf vier Säulen ruhenden Tabernakel überdeckt iſt, in der linken die Protheſis (ein Tiſch zu Darbringung von Brot und Wein), in der rechten ein ſolcher zum Abſetzen der heiligen Geräthe. In dieſem Allerheiligſten iſt Chriſtus thronend geglaubt zwiſchen dem Altar, welcher die Erde, und dem Tabernakel, welches den Himmel bedeutet. Er wird durch das auf dem Altar liegende Evangelium repräſentirt, vor welchem eine ewige Lampe brennt. Im Gewölbe der Apſis iſt ſtets ſein Bild als des Weltherrſchers auf dem Throne. Die Apſis iſt ſomit ganz an die Stelle der Götterniſche in den alten Tempeln getreten, und der Altar mit dem Evangelium an die Stelle des alten Götterbildes auf ſeinem Poſtamente. Nur iſt der Altar, früher vor dem Bilde, hier zugleich zum Gottesthron geworden. Er hat auch vom antiken Altar die Abflußöffnung für Flüſſigkeiten beibehalten. Dem Allerheiligſten mit dem gegenwärtigen Chriſtus ſind ſomit eine größere Anzahl von Raumabtheilungen vorgelegt: die Gotteswohnung darf von der profanen Welt aus nicht unmittelbar zugänglich ſein. Je mehr Schranken der Herantretende vor ſich ſieht, deſto lebhafter wird ſein Gefühl von der Würde und Bedeutung deſſen, was im letzten und innerſten Raume verborgen iſt. Dieſelbe Erwägung bewirkte in alten heidniſchen Culten, wie im

ägyptiſchen, daß man der Wohnung der Gottheit eine ganze Reihe von Hallen, Vorhöfen, Portiken, Choren und Sphinx-Alleen als vorbereitende Räume vorlegte. Auch bei den Griechen waren es, bis man zur Anſchauung des Gottesbildes gelangte, wenigſtens vier Stationen: der Vorhof (Peribolos), die den Tempel umgebende Säulenhalle, der Vorraum vor der Cella und die Cella, an deren Hinterwand, von der Niſche wie eingefaßt, durch eine Bruſtwehr geſchützt und gewöhnlich hinter einem Vorhang verborgen, die Bildſäule ſich erhob. Hierher gelangten nur die Prieſter. Auch das Allerheiligſte der griechiſchen Kirche bleibt den Laien verſchloſſen. Die feſte Wand vor dem Allerheiligſten iſt übrigens nicht die älteſte Form der Abſchließung desſelben; wie in den griechiſchen Heidentempeln gab es anfänglich nur gitterartige Schranken und Vorhänge, und erſt zur Zeit der Bilderſtürmerei wurde der jetzige ſolide Abſchluß, die Ikonoſtaſis, eingeführt.

Betrifft das Geſagte einen Anſchluß der chriſtlichen Baukunſt an die antike, ſo könnte uns die Feier der chriſtlichen Hauptfeſte in Rom, dem früheren Mittelpunkt aller hauptſächlichen, damals bekannten heidniſchen Götterdienſte, zeigen, daß dieſelbe eine große Zahl von Ceremonien aus ſolchen Culten, den alteinheimiſchen ſowohl wie den griechiſchen, ſyriſchen, ägyptiſchen, herübergenommen, durchgeiſtigt und mit neuem, höherm Inhalt erfüllt hat. Die Kirche hat damit dort nur, um allen alles zu werden, mit der Wahrheit, daß das Chriſtenthum die Erfüllung und Vollendung der früheren Religionsſtufen iſt, Ernſt gemacht und auch in ihrer äußern Erſcheinung ſich mit Spolien der alten Culte geſchmückt, die ſchon von Anfang

einer tieferen Bedeutung nicht entbehrt hatten und nun vollends dazu dienen mußten, der großartigen Symbolik der Offenbarungsreligion ihre Formen zu völliger Erſchließung und Heiligung ihres tieferen Sinnes zu leihen. Da in den alten Religionen die verſchiedenen Erſcheinungen und Thätigkeitsweiſen der Natur nach den Perioden des Werdens, Wachſens, Schwindens und Wiederentſtehens in nicht minder mannigfaltigen Götterfiguren verkörpert angeſchaut wurden, ſo mußten zu gewiſſen Zeiten größere Gruppen von Göttern ihre beſondere Verehrung heiſchen, die ſich namentlich im Frühjahr und Spätherbſte in Feſten den entſprechenden Ausdruck gab. Fehlten neben den Naturdienſten auch hier ethiſche, ſühnende und ſoteriologiſche Beziehungen keineswegs, ſo bildeten dieſe im Chriſtenthum den Mittelpunkt und ſchloßen jenes andere ſo gut wie völlig aus. Damit bildeten hier urſprünglich einen beſchränkten Feſtcyclus Hauptthatſachen aus dem Leben des einen göttlichen Erlöſers. In dieſem Brennpunkt und ſeinen hauptſächlichſten Ausſtrahlungen ſammelten ſich nun die zahlreichen Symbole und Gebräuche, wie ſie bei jenen Naturfeſten üblich waren. Naturgemäß und den innerſten Bedürfniſſen der Menſchenſeele entgegenkommend entfaltete ſich der göttliche, von oben gekommene Keim und zog immer reichere Feſtkreiſe, vorzüglich im Heiligendienſte, welcher aufs neue eine Menge lokaler, altheidniſcher Bräuche und Übungen an ſich zog und durch ihre Verwerthung im Sinn der Offenbarungsreligion vom Untergang rettete. Ich habe mich hier damit zu begnügen, im allgemeinen auf dieſen innerhalb des Chriſtenthums und in ſeinen älteſten Beziehungen zu den ihm auch räumlich nächſtgeſtandenen heidniſchen Culten verlaufenen Proteß hinzuweiſen.

An einer Menge Einzelheiten iſt derſelbe, öfters allerdings nur mit größerer oder geringerer Wahrſcheinlichkeit, immer aber in geiſtreicher und den bedeutungsvollen Objekten entſprechender Weiſe, mit feiner Hand von Roßmann in ſeinem vorgenannten Buch dargeſtellt worden [1]).

Gegen derartige Aufnahme an ſich fremdartiger Cultformen und Umbildung derſelben nach ſeinen eigenthümlichen Ideen hielt nun auch der Islam, ſowenig man lange Zeit bei ſeiner anſcheinend alles Heterogene ausſchließenden oder im Zuſammenſtoß damit vernichtenden Starrheit es Wort haben wollte, nicht Stand, weder in Arabien, ſeinem Wiegenland, noch ſonſtwo in dem ungeheuren Gebiete, das er durch das Schwert ſeinem Glauben erobert hat. Man ſchlägt es gewöhnlich für zu gering an, daß Mohammed ſelbſt nicht umhin konnte, das altheidniſche Nationalheiligthum der Araber, die Ka'ba, den Tempel mit dem ſchwarzen, vom Himmel gekommenen Stein, alſo den einſtigen Hauptrepräſentanten des Steincultus beſtehen zu laſſen und zum Centralwallfahrtsort des Islams zu weihen. Kam der Berg nicht zum Propheten, ſo gieng der Prophet eben zum Berge und verwies durch dieſen Vorgang ſeine Nachfolger und Glaubensgenoſſen, unbeſchadet der Eroberungen und Bekehrungen durch Feuer und Schwert, für gewiſſe Fälle des Zuſam-

1) Demſelben entnehmen wir noch nachſtehende Worte (S. 265): „Beim Hinausgehen aus der Kirche St. Panteleimons wurden wir auf einige prachtvolle, uralte Cypreſſen aufmerkſam, die davor ſtehen. Dergleichen Bäume finden ſich neben jeder griechiſchen Kirche, und das iſt kein Zufall. Es ſind die lebendigen Reminiscenzen der alten heiligen Haine, von denen die alten griechiſchen Tempel umgeben waren. So iſt auch jede griechiſche Kirche, wie der alte Tempel, von einem mauerbegrenzten heiligen Bezirk, von einem Temenos, umfangen".

mentreffens mit Heiligthümern und Bräuchen fremder Glaubensſyſteme ſtillſchweigend auf den Weg des Compromiſſes und der geiſtigen Beſitznahme und Umwandlung. Das Feſt des Martyrers Huſein, Sohnes des Ali, wird im moslimiſchen Indien ſehr feierlich begangen, hat aber vieles von der Feſtfeier zu Ehren der einheimiſchen Todtengöttin Durga, der Gemahlin des Siva, angenommen. Die Trauer dauert beiderſeits 10 Tage, und während am zehnten Tage die Hindus die Statue der Göttin unter großem Pomp und Gelärm muſikaliſcher Inſtrumente inmitten der Volksmenge in den Strom werfen, werden Nachbildungen des Grabes Huſeins in derſelben Weiſe feierlich in den Fluß gebettet. Auch in den Opfern für ihre Heiligen, Reis, Butter, Blumen, haben die dortigen Moslimen ſich den Indern accommodirt. Die Wali's, gewöhnlich dort Pir genannt, genießen große Verehrung und erſetzen den Korangläubigen die zahlreichen Götter der Inder. Jede Stadt, jedes Dorf hat einen oder mehrere Heilige als Ortspatrone, welche häufig an die Stelle früherer Localgötter nachgerückt ſind und durch feierliche Bittgänge zu gewiſſen Zeiten, ſowie allgemein an Donnerstagen und Freitagen durch Opfer und Gebete geehrt werden. Wie in Indien der Haß zwiſchen Sunniten und Schiiten beinah verſchwunden iſt, und beide Theile gemeinſame Feſte feiern, treiben dort viele Moslimen ſelbſt geradezu Religionsmengerei, indem ſie nicht bloß ihre, früher einheimiſche Götter geweſenen Pirs (eig. Greiſe, dann Heilige) verehren, ſondern zugleich brahmaniſche Götterfeſte mitfeiern [1]. Ein mohammedaniſcher Pir, Miran-

---

1) Garcin de Tassy, Mémoire sur les particularités de

dſchi, im Gebiet von Rohilkand, kam trotz ziemlich gottvergeſſenen Vorlebens in Folge der übernatürlichen Macht, die er durch ſeine Hausgeiſter ins Werk zu ſetzen vermochte, in den Ruf eines Heiligen und Propheten und erhielt nach ſeinem Tode ein koſtbares Darga (Grabdenkmal). Er wurde für ſeine Verehrer zu Amroha ein mächtiger Geiſt (Dſchinn, Genius, Dämon), der bei Gelegenheit die Menſchen, inſonderheit Frauen, inſpirirt, indem er ſie mit der Kenntniß zukünftiger Dinge und andern übernatürlichen Kräften begabt. Ohne Zweifel ſind hier, da genannter Santon über die Geiſter anderer, ebenfalls wunderthätiger Pirs weit hervorragt, die Eigenſchaften eines der unzähligen Lokalgötter Indiens auf einen angeſehenen mohammedaniſchen Großen übertragen, welcher ſich um ſeinen Stamm verdient gemacht hatte. Noch deutlicher weist auf ſolchen Urſprung der berühmteſte Heilige der gegen vierzig Millionen zählenden mohammedaniſchen Bevölkerung Indiens zurück, Madar, in deſſen faſt bis zur Anbetung geſteigerte Verehrung ſich mit den Moslimen die Hindus ſelbſt theilen, als wollten ſie dadurch den einheimiſchen Urſprung derſelben bezeugen. Doch iſt der Pir eine zweifellos geſchichtliche Perſönlichkeit aus Aleppo, gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts geboren. Als hundertjähriger unternahm er die Pilgerreiſe nach Mekka und Medina und erhielt von Mohammed die Erlaubniß, ſeinen Athem zurückzuhalten [1]). Er band und

---

la religion Musulmane dans l'Inde d'après les ouvrages Hindustans. 2. éd. Paris Ad. Labitte 1869. Auch als Anhang in deſſ. L'Islamisme 3. éd. Paris, Maisonneuve 1874.

1) Eine Uebung der Fakire, die ſie als religiöſen Akt und als Mittel das Leben zu verlängern betrachten, da ſie annehmen, daß

kerkerte einen unheilvollen Dämon ein (wie in B. Tobia der Engel den Asmodi), wurde viel aufgeſuchter Wunderthäter, und in ganz Hindoſtan bekannt erreichte er ein fabelhaft hohes Alter. Das Gebet, das man über ſeinem Grabe betet (Fatiha), beginnt: Bei der reinen Seele des erhabenſten unter den Beſchaulichen und Myſtikern, dem Herde der himmliſchen Einſichten und Wonnen, dem Mittelpunkt der ſeligen Pirs, bei der reinen Seele ſeines Vaters und ſeiner Mutter u. ſ. w. Das Feſt des Heiligen wird zu Makanpur, wo er den Dämon gebändigt hatte, gefeiert. Zu den Feſtlichkeiten gehört ein Tanz der das Lob des großen Heiligen ſingenden Fakire mitten durch ein zu Ehren desſelben angezündetes Feuer hindurch. Dies iſt von den Hindus entlehnt, welche zu Ehren des Lichtgottes Agni ein Feſt feiern, deſſen hauptſächlichſter Theil in dem Gang durch das Feuer beſteht (dhammal). Der von Madar geſtiftete Orden hat auch darin indiſchen Einfluß aufgenommen, daß ſeine Mitglieder zwar die göttliche Sendung Mohammeds anerkennen, aber keine große Verehrung für ſeinen Prophetentitel an den Tag legen und geringe Achtung gegen den Koran zeigen. Von den gemeinſamen Feſten wie von den zu Ehren einzelner Heiliger im mohammedaniſchen Indien gilt der Ausſpruch G. de Tassy's: Ce qui frappe surtout dans le culte extérieur des musulmans de l'Inde, c'est l'altération qu'il a subie, pour prendre la physionomie indigène; ce sont ces cérémonies accessoires et ces usages, peu conformes ou contraires à l'esprit du Koran, mais

jeder Menſch eine feſt beſtimmte Zahl von Athemzügen zu thun hat, ſomit um ſo länger lebt, je langſamer er athmet. Auch Pir Madar war Gründer eines Fakirordens, der Madarije.

qui se sont établis insensiblement par le contact des musulmans avec les Hindous; ce sont enfin ces nombreux pélerinages aux tombeaux des saints personnages, dont quelquesuns ne sont pas même musulmans, et les fêtes demi-payennes instituées en leur honneur. Les pélerinages ne sont pas empreints de la severité, qui distingue celui de la Mecque et de Medine: on dirait que ce sont ceux des Hindous. Dieß könnte zu der Annahme verleiten, daß eine noch größere Annäherung der Moslimen an das Religionsſyſtem der Brahmanen nach und nach ſtatthaben werde. Es bleibt indeß bei den berührten Aeußerlichkeiten. In Indien iſt längſt nicht mehr der Brahmanismus, ſondern noch immer der Islam das erobernde Element. Daſſelbe hat ſich aber gewiſſen Bedingungen der religiöſen und politiſchen Geſchichte der Hindus unterworfen, was den Korangläubigen, abgeſehen von dem relativ höhern Gehalt ihres wenigſtens reineren Gottesglaubens, gegenüber dem in Formen und Formeln erſtorbenen Brahmanenthum noch eine lange Zukunft zu verbürgen ſcheint.

Wendet man ſich vom entlegenen Hindoſtan, welches mit den Weſtgrenzen des chineſiſchen Reichs, deren ſtarke mohammedaniſche Bevölkerung nach ihren Eigenthümlichkeiten noch ziemlich unbekannt iſt, die räumliche Ausdehnung des Islams nach Oſten abgeſchloſſen hat, zu den Centralländern deſſelben zurück, ſo weiſen Syrien mit Paläſtina und Aegypten dieſelben und noch bezeichnendere Erſcheinungen auf. In einer Reihe von Beiſpielen läßt ſich jetzt ſchon zeigen, daß nicht bloß Formen und Gebräuche alten Götterdienſtes vom muhammedaniſchen Heiligendienſt

adoptirt worden ſind, ſondern dieſer ganz in die Stelle deſſelben eingetreten iſt. Der uralte Göttertempel wird zur Grabſtätte eines Heiligen, die alte Gottheit zur Perſon deſſelben, um ſo leichter, wenn für ſeinen Begräbnißort ein alter Tempel oder wenigſtens die Trümmerſtätte eines ſolchen erwählt worden iſt. Die kleinen Kapellen auf den Höhen des Libanon, häufig im Schatten uralter Bäume, welche heut zu Tage die Ueberreſte moslimiſcher Heiligen beherbergen, ſind häufig ehemalige Stätten kanaanitiſchen Baals-Dienſtes, und auch die Prophetengräber, deren oft mehr als eines an verſchiedenen Punkten Paläſtina's für ein und denſelben Propheten gezeigt werden, ſind ſicher nicht ſelten die geiſtigen Wegweiſer zurück in die Vorzeit hier einſt geübter kananäiſcher Götterdienſte. Wenn manche ſolcher Kapellen ſich vor andern durch ſtärkern und eifrigern Beſuch, ſowie durch Empfang von Geſchenken, die andern gar nicht zu Theil werden, herausheben, ſo iſt davon nicht immer die größere Reputation des Heiligen, ſeine ausgiebigere Wunderthätigkeit, ſondern wohl häufiger die altberühmte Localität, welche vordem einer Gottheit geweiht war, die Urſache. Nicht weit ab liegt, mit dieſen unter ſpäteren Propheten- und Heiligen-Namen vermummten alten Naturgottheiten die bei Van de Velde (Reiſe durch Syrien und Paläſtina in d. Jahr 1851 und 1852; deutſch, Gotha, Perthes) I, 154 f. aus dem Munde Eingeborener berichtete Sage von einem Propheten Zer in Verbindung zu bringen. Beim durchbrochenen Felsgeſtein der Küſte unweit Tyrus, das eine Menge Grabhöhlen birgt, ſind die Ruinen von Mokatra am Fuß eines hohen Hügels, den ein Dörfchen krönt mit einem Weli, welches ſich durch ein weißgetünchtes Kuppel-

dach bemerkbar macht. Der dort begraben liegt, hieß es, iſt Nabi Zer, der Neffe Joſua's, des Sohnes Nun. Bei den Ruinen von Adlun, ſind Grabkammern, die mit ihren viereckigen Eingängen aus der Ferne wie Fenſter einer Felſenwohnung ſich ausnehmen; „die meiſten noch ſo neu und gut erhalten, als ob noch nie Leichen hineingeſtellt worden wären, ſondern Meißel und Hammer erſt geſtern den letzten Schlag gethan hätten.“ Unweit des Strandes erblickte der Berichterſtatter (deſſen raſtlos zähem Fleiß die vortreffliche große Karte von Paläſtina zu verdanken iſt) einen Kreis von aufrecht ſtehenden länglichen Steinen, von denen ein Eingeborener anzugeben wußte, daß es einſt Menſchen geweſen, die Nabi Zer, als er dort vorbei kam, verſpottet hätten und zur Strafe in Steine verwandelt worden ſeien, wie man das noch an ihren Geſichtern ſehen könne. Man braucht durchaus die krauſen Anſichten der Mythologen über das Zeitalter und die Perſon „Joſua's, des Sohnes Nun“ nicht zu theilen, um dennoch in dem Propheten Zer, dem angeblichen Neffen deſſelben, der auf dem klaſſiſchen Boden des alten phöniziſchen Vorortes und ſeines Pantheons noch umgeht, eine phöniziſche Naturgottheit zu erkennen. Das Alterthum hat nicht nur Naturkräfte und große Menſchen vergöttlicht, ſondern verſchwindende Götter haben den Schatten ihrer Exiſtenz auch an Menſchen gehängt, große geſchichtliche Perſönlichkeiten, die denſelben mit ihren Namen unerkannt durch die Jahrtauſende herab bewahren ſollten.

Es wäre zu verwundern, wenn das Göttergewirre des Pharaonenlandes nicht einige Spuren im neuen Glauben Mohammed's, der das Chriſtenthum dort faſt ſpurlos untergehen ließ und nun ſeit zwölfhundert Jahren das

Land beherrſcht, zurückgelaſſen hätte. Dort bildete in alter Zeit in Unterägypten Bubaſtis einen viel beſuchten Mittelpunkt für den Lichtcult. Die Ruinen führen noch den Namen Tell Baſta. Schon Herodot berichtet von dort aufbewahrten Katzenmumien. Die Katze war das heilige Thier als nächtliches Lichtſymbol, wurde auch in lebenden Exemplaren auf den feierlichen Wanderzügen nach Bubaſtis zur ägyptiſchen Artemis verbracht und in todten maſſenhaft im Nomos von Bubaſtis beſtattet. Sie war in der ägyptiſchen Schrift das Bildzeichen für die dort verehrte Mondgöttin Baſt und zugleich für den Namen des Mondes. Es iſt nun bemerkenswerth, daß durch die Jahrhunderte des Islams herab die Pilgerkarawane, die jährlich unter großem Feſtgepränge Kairo verläßt, und nach Mekka zieht, eine alte Frau, „die Katzenmutter“ genannt als Begleiterin mitnahm, welche eine größere Anzahl jener Thiere mit ſich zu führen hatte. Seit letzterer Zeit iſt ein Katzenvater an ihre Stelle getreten [1]). Könnte nun dieß für ſich bei der Pilgercarawane als ein ganz zufälliges, aus irgend einem andern Anlaß entſtandenes Intermezzo betrachtet werden, der weitab von irgend einer Beziehung auf den alten Katzencult im nahen Bubaſtis war, ſo wird eine ſolche dadurch wieder nahe gelegt, daß ein Ort im Delta, gar nicht weit vom alten Bubaſtis, alſo doch an Stelle desſelben, bis auf dieſen Tag nach Mekka wohl der bedeutendſte Wallfahrtsort für die mohammedaniſche Welt geblieben iſt. Nach Tanta nämlich, heute eine Eiſenbahnſtation, zwiſchen den Nilarmen von Roſette und Damiette, ungefähr gleich weit von beiden gelegen, wallfahrten die

1) S. Ebers, Aegypten in Bild und Wort I. 103, und Goldziher a. O. S. 46 f.

Aegypter dreimal im Jahr, Mitte Januars, im April und um die Zeit des Solſtitiums, am maſſenhafteſten dieſes drittemal, zum Grab des heilgen Achmed al Bedawi (des Beduinen), des größten Heiligen des islamiſchen Aegyptens, bei deſſen Leben gewöhnlich Eidſchwüre geleiſtet werden (wa chajat sidna Achmed). Prophetiſchen Geiſtes, ein großer Wunderthäter während ſeines Lebens, ein größerer noch im Tode, muß er, ſo will es der Glaube der Moslims, namentlich zur Zeit der Kreuzzüge gegen die Ungläubigen (Kafirs) d. h. die Chriſten, von denen ſich der eine und andere durch Achmeds Wunder habe bekehren laſſen, ihnen als ein natürlich auch mit außergewöhnlicher Körperkraft begabter Held Allah's zu Hilfe gekommen ſein. Daß man Achmed auch geradezu mit einem antik heidniſchen, göttlichen Attribut ausſtattete, zeigt die Legende, nach welcher er ſein Antlitz beſtändig mit einem Schleier verhüllt hatte und ſagte: Wer mein Angeſicht ſchaut, iſt des Todes. Dieß widerfuhr auch alsbald einem Verwegenen, welchem er ſich auf deſſen Antwort: gleichviel, ich will dich ſehen, enthüllt hatte. Der Zug iſt ziemlich allgemein mythologiſch, haftete aber auch ſpeziell an der alten Lichtgöttin von Bubaſtis. Das dritte, ſehr häufig auch von europäiſchen Reiſenden beſchriebene, Pilgerfeſt dauert acht Tage und wetteifert in der Menge zuſammenſtrömender Schaaren der Gläubigen mit den Pilgerfeſtlichkeiten zu Mekka. Leider ſpielt dabei ein Vorgang noch heute die nämliche Rolle, die ſchon vor 23 Jahrhunderten (Herodot 2, 60) zu Bubaſtis ſich im Dienſte der dortigen Göttin der Fruchtbarkeit, einer Tochter von Iſis und Oſiris, ſehr bemerkbar machte. Eine Menge Frauen, die des im Orient als vornehmſte Gottesgabe betrachteten

Kinderſegens entbehren, ſtrömen herbei, ſich denſelben von der Fürbitte des großen Heiligen zu erflehen. Sich der vermeintlich auf ihnen ruhenden Schmach und des Fluches Allah's um ſo gewiſſer zu erledigen, zögern die Armen nicht, ſich entehrendſter Behandlung von Seite der bei den Pilgerzügen geſchäftigen Derwiſche auszuſetzen. Die Feſtlichkeiten haben nach dieſer Seite völlig den antik heidniſchen Charakter bewahrt, denſelben aber an einen andern äußern Anlaß angeſchloſſen, den ihnen die herrſchend gewordene Religion Mohammed's bot. Mit derſelben hatten an ſich jene Dinge keinen Zuſammenhang, und ſie würde ſie aus ihrem eignen Schooß auch nicht hervorgebracht haben. Die Derwiſche vom Orden der Shinawije, einer Abzweigung des durch Achmed ſelbſt angeblich geſtifteten Ordens der Achmedije, nehmen hierbei eine bevorzugte Stellung ein. Sie führen am letzten Tag des Feſtes einen rothen Eſel in die Moſchee, der vor dem Grab des Heiligen Halt macht. Alsbald wird er von der Menge umringt, und wer nur kann, reißt ihm Haare aus, die als heilbringendes Amulet aufbewahrt werden. Auch dieſes Thier hat keineswegs in Mohammeds Religion, wohl aber in der des alten Aegyptens ſeine Bedeutung als Thier und Symbol des Typhon, deſſen Gluthnatur es durch die rothe Farbe andeutete. Das Ausreißen der Haare und deren Heilkraft ſind ein ſpäteres Acceſſit, welches das ſymboliſche Thier des Typhon ſelbſt dem moslimiſchen Feſte erſt eingebürgert hat. Denn was ſollte es in demſelben, wenn es der feiernden Menge nichts zu bieten hatte? Im übrigen hat gerade in Aegypten ſich der Islam wiederholt alle Mühe gegeben, nicht bloß den Religionen, die er vorfand, dem Chriſtenthum und Judenthum mit den Waffen der ihm verſchwiſter-

ten weltlichen Gewalt ans Leben zu gehen, ſondern auch die Ueberreſte der altheidniſchen Volksreligion zu beſeitigen. Er vermochte aber damit, wie Vorſtehendes zeigt, nicht völlig Meiſter zu werden. Auch in andern Fällen wurde für derartige Beibehaltungen eine neue Motivirung vorgenommen. Das alte perſiſche Neujahrsfeſt (Newruz), eine heitere Frühjahrsfeier, auch in Syrien und Aegypten in lärmender Weiſe namentlich durch die Jugend, begangen, fand Gnade in den Augen der Chaliphen, und man ergrübelte nun, demſelben ſeinen Exiſtenzgrund im mohammedaniſchen Glauben zu verſchaffen, daß an jenem Tag Suleiman (Salomo) den magiſchen Ring wieder fand, welchen ihm ein Dämon geraubt hatte, der mittelſt deſſelben die Geſtalt Salomo's annehmen und Zutritt zu deſſen Gemahlin erhalten konnte. Oder, etwas vernünftiger, man erklärte den Freudentag damit, daß an ihm Ali für die Nachfolge Mohammeds beſtimmt worden ſei, nachdem ſchon die altiraniſche Tradition für die Bedeutung des Tages mit der Erklärung vorausgegangen war, daß an ihm der mythiſche Heros Dſchemſchid den Thron beſtiegen habe. Das erwähnte große Feſt zu Tanta ſollte wegen der vielen Aergerniſſe, mit denen es verbunden war, im fünfzehnten Jahrhundert auf Andringen der Ulemas abgeſchafft werden, aber das Volk kehrte ſich nicht daran, und das Verbot blieb ohne Wirkung.

Es ſind oben Heiligenfeſte berührt worden, die in Indien Mohammedaner und Hindus gemeinſam feiern. Aehnliches geſchieht bei Feſtfeiern in Syrien. Sodann ſind es Lokalfeſte, bei denen immer mit noch größerer Wahrſcheinlichkeit auf höheres Alter und heidniſchen Urſprung geſchloſſen werden kann. Der Beduinenſtamm der

Towara auf der Sinaitiſchen Halbinſel begeht ein Volksfeſt, welches ſich an das vorgebliche Grab des Propheten Salih anſchließt. Auf dieſen alten Propyeten arabiſcher Tradition kommt Mohammed im Koran öfters zu ſprechen. Allah andte ihn zu den Thamuditen, ihre verhärteten Herzen zu erweichen, und unterſtützte ſeine Miſſion dadurch, daß er auf Geheiß des Propheten ein Kamel aus dem Felſen hervorgehen ließ. Mit dem beim Grabe dieſes arabiſchen Propheten ſtattfindenden Feſte ſind Wettrennen von Kamelen verbunden, worauf ein feierlicher Umgang um das Grab folgt. Die zum Opfer beſtimmten Thiere werden an die Pforte der Grabkapelle geführt, wo man ihnen die Ohren beſchneidet und mit dem abfließenden Blut die Thürpfoſten beſtreicht. Schon dieſe beim Feſt des Propheten beobachtete Sitte, die nichts mit Koran und moslimiſchen Bräuchen zu thun hat, führt in das höchſte Alterthum zurück und hat ſich durch Anknüpfung an den Propheten des Korans ſo lange erhalten, nachdem man demſelben die einer alten Gottheit geweihte Anbetungsſtätte, nach deren Verfall in Folge der Einführung des Islams, angewieſen hatte. Auch dieſes Feſt enthüllt ſich als Feier zu Ehren eines heidniſchen Gottes. Die heidniſchen Araber hatten dieſelbe Sitte des Sprengens von Blut geſchlachteter Opferthiere an die Thüren und Mauern der Göttertempel, insbeſondere der Ka'ba zu Mekka, deren paganiſtiſches Feſtcerimonial durch Mohammed übernommen und betreffs ſeines Urſprungs theilweiſe auf die bibliſchen Patriarchen übertragen worden iſt. Dieſelben mußten dem neuen Religionsſtifter für die Legaliſirung der heidniſchen Ka'ba-Riten ähnliche Dienſte leiſten, wie der mythiſche Prophet Salih den Towaras in der Sinaiwüſte. Noch heute

beſprengen die ſinaitiſchen Beduinen auch bei der Einweihung eines neuen Hauſes die Thüre und Vorderſeite desſelben mit dem Blute des bei dem Einweihungsfeſt geſchlachteten Bockes [1]). Aehnlich hatte ſchon nach Ex. 12, 6 f. (ſ. z. St. die Büch. Ex. und Levit. von Knobel-Dillmann S. 105; Leipz. 1880) Israel noch in Aegypten vom Blute des Thieres zu nehmen und an die beiden Pfoſten und die Oberſchwelle der Thüre zu thun an den Häuſern, worin ſie die Paschamahlzeit feiern, nicht in Ermanglung eines Altares, ſo daß jene ſtellvertretend für denſelben wären, ſondern um mit dem Eingang das ganze Haus und ſeine Bewohner als durch das Opfer gereinigt und geſühnt, gegen das kommende Verderben geſchützt zu bezeichnen. Das Geſetz hatte den Brauch aus uralter Uebung des Semitenthums auf höheres Geheiß aufgenommen und geheiligt, wie ſo manche andere Beſtimmungen, die für ſehr alten, vormoſaiſchen Urſprung ſprechen. (Wie Israel die Erſtgeburten des Viehes dem Herrn zu opfern hatte, geſchah dasſelbe zur heidniſchen Zeit des Araberthums für deſſen Götter. In das Geſetz aufgenommen erhielt der Brauch ſeine neue Weihe im Dienſte des wahren Gottes). Ganz unnatürlich und ungeſchichtlich wäre hier die für andere Geſetze und Inſtitutionen heidniſcher Völker früher oft beliebte Annahme, daß dieſelben aus analogen bibliſchen entlehnt ſeien. Das Alter bibliſcher Berichte erhält nicht ſelten eine Stütze durch den Nachweis noch älterer heidniſcher Geſetze und Gebräuche, deren Aufnahme in den bibliſchen Geſetzescodex durch ihren innern Wahrheits-

---

1) Arcon. Visconti, Diario di un viaggio in Arabia Petrea 1875. S. 215.

gehalt und ihre Accommodationsfähigkeit an die Prinzipien der geoffenbarten Religion ſich bedingte.

Der moslimiſche Heiligendienſt conſervirt altheidniſche Gebräuche auch abgeſehn von größern Feſtverſammlungen, wo das ſeit Jahrhunderten daran gewöhnte Volk für dieſelben eintrat. Reiſende berichteten ſchon in älterer Zeit über eine wunderthätige Schlange und deren Anbetung in Oberägypten (Le culte des Saints S. 56), und Manche dachten dabei an das Buch Tobia und hielten die Schlange für eine Incarnation des böſen Dämons Asmodi, den der Reiſegefährte des jungen Tobia, der Engel in Menſchengeſtalt, nach Oberägypten verbannt habe. Das bibliſche Buch wird aber auf ſolche Beſtätigung ſeiner ſtark angefochtenen Mittheilungen über Asmodi, dem es ſelbſt keine Schlangengeſtalt leiht, verzichten müſſen, ſo authentiſch die Berichte über jenen Schlangendienſt, der in Oberägypten aus uralter Zeit ſich erhalten hat, auch ſind. Eher könnte für den Dämon des Buchs Tobia und ſeinen unfreiwilligen Aufenthalt in Oberägypten die Bemerkung von Prokeſch-Oſten (Nilfahrt, Leipzig 1874) angeführt werden, daß ein böſer Geiſt in dem dortigen Felsgeklüft leben ſolle, welchen er ſelbſt für den durch die Spalten ziehenden Wind erklärt (S. 314). Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts erhielten die ältern Berichte durch den bekannten Reiſenden Richard Pococke, einen nüchternen Beobachter, Klärung und Beſtätigung, in unſerm Jahrhundert noch durch verſchiedene andere Reiſende.

Darnach dauert der Schlangendienſt dort unter den Mohammedanern, deren Religionsgeſetz ihm unbedingt feindlich iſt, noch fort, obwohl die Opferdarbringung für die göttliche Schlange durch energiſchere Einflußnahme

der moslimiſchen Behörden eingeſchränkt, wo nicht ganz beſeitigt worden iſt. Die Schlange iſt beim Dorf Rahejun in einer Höhle im Felsgebirg nicht weit vom Nil, ihre Exiſtenzmittel und wunderbaren Heilungen beſorgt (neben den eigenen) ein Scheich. Türken wie Chriſten (koptiſche, deren Verkommenheit unter dem nun tauſendjährigen Druck des Islams nicht auffällig ſein kann) glauben daran und verehren ſie. Über der Behauſung des Thieres iſt eine Moſchee gebaut mit dem Ausſehen eines Heiligengrabmals. Die Schlange gilt als die Seele („der Geiſt") des dort beſtatteten heiligen Scheiches Heredy und wird ſelbſt ſo genannt. Auch Haſſan, der Sohn desſelben, ſei dort begraben — und hauſe dort mit Heiligen und Engeln. Deßhalb nimmt man auch 2 Schlangen an. Der Reiſende ſah viel Blut vor der Pforte und Eingeweide von Schafen. Die Schlange heilt gegen Entgelt alle Krankheiten derer, die ihr ſich nahen oder in den Tempel getragen werden, und es gehen eine Menge alberner Erzählungen darüber in der Gegend um. Man weiß aber aus dem Alterthum (Herodot), daß eine für unverwundbar geltende Schlange dort nach ihrem Tod im Tempel Jupiters zu Theben begraben wurde [1]). Nicht minder gehört der alten Zeit an, daß nach genauem Bericht eines andern Reiſenden (des Dänen Norden vom Jahr 1737) [2]) immer eine Jungfrau als Heilungsvermittlerin zur Schlange entſandt wurde, die, wenn jene nicht vollkommen rein war, ſich der Heilung verſagte. In der

1) Der Aufenthaltsort der Schlange iſt nahe bei den Ruinen Thebens, im Norden derſelben.

2) Deutſch: Norden, Beſchr. ſeiner Reiſe durch Aegypten, Breslau 1779.

Praxis wird man von letzterem auf erſteres geſchloſſen haben. Auch hier hat offenbar der alte Schlangencult bis tief in die chriſtliche Periode Aegyptens fortgedauert; die Fluth des Islams hat ihn ebenſowenig weggeſpült, aber man gab ihm einen neuen Stützpunkt in der Grabſtätte eines moslimiſchen Heiligen, wodurch er nun der Glaubensſphäre des Islams näher gerückt, wenigſtens unter den Schutz des Heiligen geſtellt und erhalten wurde. Das Grab theilte nun mit ihm oder umgekehrt der Schlangencult mit dem Grabe die Ehre. So haben die heiligen Schlangen Thebens, die ihnen incarnirten Götter, ihre ungefähr viertauſendjährige Exiſtenz im Heiligencult des Islams gefriſtet.

Bekannter iſt der alte Stein-, Baum- und Fiſchcult der heidniſchen Syrer und Phönizier. Manche ſolcher Exemplare, Steine und Bäume, haben ſich, trümmerhaft wenigſtens, unter ähnlicher Protektion bis in ſpäte Zeiten gerettet und ſich fortgeſetzter Verehrung, hier und da der Moslims, Chriſten und Juden gemeinſam, erfreut. Auch hier läßt man dann wieder einen Propheten oder Heiligen unter dem Stein, der ein alter Fetiſch war, welchem das Volk ſeine Huldigungen darzubringen fortfuhr, begraben liegen. Sprenger [1]) berichtet von dem alten Stamm eines Ölbaums im Winkel einer Straße von Damaskus, zu welchem Frauen unter Anrufung der Sitti Zeitun wandern, von deſſen Beſuch und Berührung ſie die Heilung der Unfruchtbarkeit erhoffen. Ein Derwiſch ſpricht Gebete dazu. Es war ein heiliger Baum, von dem man das in ihm gegenwärtig gedachte Numen ablöſte, verſelbſtändigte

1) Leben und Lehre des Mohammed II, S. 10.

und es zu einer Heiligen machte; denn die genannten Worte bedeuten: heiliger Ölbaum, Frau Ölbaum. Auch der ſehr ſtark bevölkerte kirchliche Heiligenkalender hat einige wenige Namen von Heiligen, deren perſönliche Exiſtenz höchſt zweifelhaft bleibt, und welche ebenfalls eigenthümliche Transformationen durchgemacht zu haben ſcheinen, bis ſie zu Heiligen geworden ſind. Vom ſyrophönziſchen Fiſchcult hat man Spuren in moslimiſcher Verehrung von Fiſchen in der Nähe des alten phöniziſchen Tripoli in einer kleinen Moſchee, wo ſie wieder unter dem Schutz eines Heiligen geborgen ſcheinen, im ſyriſchen Orfa und anderwärts. Dagon, der Fiſchgott der Philiſter, herrſchte auch am phöniziſchen Küſtenland und lebt in ſeinen dort verehrten Schützlingen noch fort, deren Patrone islamiſche Heilige geworden ſind.

Im Libanon lebt endlich das Andenken an den bibliſchen Nimrod noch fort, und zwar, was bemerkenswerth iſt, nicht in chriſtlicher oder mohammedaniſcher Verhüllung, ſondern unter ſeinem eignen Namen. Was der babyloniſche Talmud von Titus, der furchtbaren Judengeißel, erzählt und mohammedaniſche Sagen von andern Perſönlichkeiten berichten, geht hier vom halbmythiſchen Tyrannen Babyloniens um. Auf einer hochgelegenen Ruinenſtätte des Gebirges (Kal'at Dſchandel) habe er gelebt, ein mächtiger Mann, der gewohnt war, blutbefleckte Pfeile in die Luft zu ſchießen, und wenn ſie zurückfielen, das davon tropfende Blut zeigte und ſagte, daß er die Götter verwundet habe. Darüber ergrimmten dieſe und ſchickten über ihn eine Stechfliege [1]), die ſich durch die Naſe bis

1) Im Gebiete der philiſtäiſchen Ekroniter galt ja als Deus

ins Gehirn des Frevlers einſchlich und ihm unter ſchreck-lichen Leiden den Tod brachte. Daß Nimrod hier unter keiner chriſtlichen oder mohammedaniſchen Vermummung auftritt, was ſonſt kaum mehr vorkommt, hat er meines Erachtens dem Schrecken ſeines Namens, als des in der morgenländiſchen Legende urälteſten, titanenhaften Empörers und ſingulären Böſewichts, zu danken. So wagte ſich aus religiöſer Scheu die umbildende Sage, die mit zartern und feinern Fäden ſpinnt, nicht an das Ungeheuer heran, ihn etwa auch in einer der zahlreichen Kubben (Heiligenkapellen) unter erborgtem beſſerem Namen unterzubringen, obwohl auch ſchon moslemiſche Schriftſteller dieſelben als urſprüngliche Bergungsorte alter Heidengötter kennen und bezeichnen. Lieber beſchäftigte ſich die Legendendichtung mit der feinen Geſtalt des ſyriſch-phöniziſchen Adonis und der Dido, welch erſtern der Islam auch richtig in der Nähe des alten Tyrus als heiligen Maʿſchuk (Vielgeliebten) in einem Grabmal eingethan hat. Wir kommen hier nochmals kurz auf Ali, neben Mohammed die Hauptfigur der moslemiſchen Religionsgeſchichte. Er, der große Imam der Myſtiker, fehlt auch am Mittelmeer nicht als Cultusgegenſtand. Zu Arſuph, nördlich von Jaffa, deſſen Name mit vorgeſetztem Aleph den des altkananäiſchen Gottes Reſcheph widerſpie-

averruncus Beelzebub, der „Fliegengott“, deſſen Namen das ſpätere Judenthum zur Bezeichnung des „Böſen“ herübernahm. Die Menge der läſtigen und ſelbſt gefährlichen Stechfliegen, gegen welche der Schutz eines eigenen Numen angerufen wurde, hat nach Berichten von Reiſenden im Gebiet des alten Ekron nicht abgenommen. V. de Velde berichtet a. O. II. 172: „Der Name (B. Zebub) iſt mir ſeit meinem Beſuch in Akir (alt Ekron) klar. Die Fliegen ſind hier ſo ungeheuer zahlreich, daß ich kaum eſſen konnte“ u. ſ. w.

gelt, hat Ali als Sohn Aleyms oder Aleyls, ein Heiligthum, wo jedes Jahr im Sommer ein zahlreich beſuchtes Feſt gefeiert wird. Das Volk verband hier den neuen Namen mit dem altſemitiſchen El, Eljon, der dort urſprünglich verehrt wurde, wie es auch die Vierzig Martyrer (arbaʿin shadid, auch ghazawi d. h. Kriegshelden) aus der chriſtlichen Legende der vierzig Kappadokier aufnahm und ſie als begeiſterte Kriegsheroen in der Gründungsgeſchichte ſeines Glaubens, des Islams, und der früheſten Kriegszüge deſſelben unterbrachte. Man widmete ihnen ein ſehr dankbares Andenken, von welchem die ungefähr ſechs Grabſtätten derſelben, deren vorzüglichſte die weiße Moſchee in Ramle iſt, Zeugniß geben. Auch der Hilal, d. h. der Neumond, als Mondgottheit, und verſchiedene andere Benennungen, die auf urſprüngliche Eigenſchaften von Göttern und auf deren Träger, die Götter ſelbſt, zurückweiſen, ſind im Islam Heilige geworden und beſitzen als ſolche, als wohlthätige Scheichs, wie ſie gemeinhin heißen, in Paläſtina ihre Kubbe's. Und da in der heidniſch ſemitiſchen Mythologie der Dualismus des männlichen und weiblichen Princips gewöhnlich war, ſo fehlt es nun auch, womit eine weitere Probe auf die Richtigkeit der ganzen Erklärungsweiſe gemacht wird, dort nicht an weiblichen Weli's, die der nämlichen Verehrung mit den männlichen genießen und alten weiblichen Gottheiten entſprechen. Dans certains cas, ſagt der gelehrte Kanzler des franzöſiſchen Conſulats in Jeruſalem [1]), nous nous trouvons

1) Ganneau (The Arabs in Palaestina. Quarterly Statem. 1875 p. 209. A. D. S. 65 von Goldz. angef.). Derſelbe, der ſchon bei Auffindung und Entzifferung des Meſadenkmals ſich aus-

également en face d'un dualisme, en ce sens, que la tradition du saint ou du prophète se trouve jointe à celle d'une sainte femme, laquelle, dans de pareils cas, est la fille ou la soeur du Saint. La parenté ainsi affirmée était à l'origine un rapport matrimonial, qni a été changé par les musulmans en un rapport consanguin, afin de pouvoir trouver place dans leur panagion. Schon bisher waren vereinzelt bibliſche und chriſtliche Namen zu berühren, welche vom Islam aufgenommen und verwendet worden ſind. Die Perſonen aus der Urgeſchichte der Geneſis zuſammt mit den Patriarchen Israels treten neben Propheten der ſpezifiſch arabiſchen Tradition ſchon im Koran ſehr häufig hervor und müſſen dort unter anderm die ob profan heidniſchen Urſprungs ſehr ſuſpekten Heiligthümer der Ka'ba orthodox reſtituiren und in den neuen Glauben als den uralten Noas, Sems, Abrahams übertragen helfen. Auch im weitern Fortgang ſeiner Geſchichte entlehnt der Islam aus der Bibel und wirft den Dingen ſein Gewand um. Nicht bloß der Scheich Samat mit ſeiner Begräbnißkuppe im alten Sonnenhaus (Beth Schemeſch), auf deſſen Boden Samſons Thaten ſich abſpielten, enthüllt ſich als der alte löwenmähnige, rieſenſtarke Danite, der grimme Feind der umwohnenden Philiſter, ſondern auch Joſua erſteht nach ſeinen Thaten in Ali wieder, und noch häufiger der dem Namen dieſes heiligen Chaliphen ſich im Volksmund ſchon ſprachlich leichter anbietende Prophet Elia, dem troß ſeiner Himmelfahrt weder die jüdiſche noch die arabiſche Sage Ruhe gönnt, da er, der rüſtige Wanderer, immer

zeichnete, iſt ſeither in Aufhellung der Alterthümer des h. Landes unausgeſezt thätig geblieben.

wieder ungerufen helfend oder ſtrafend erſcheint. Die große Moſchee zu Emeſa heißt Moſchee Nuri. Dies iſt aber die Jungfrau Maria, „die Lichtmutter, Umm ul Nuri“, genannt. Jener Tempel war ihr urſprünglich geheiligt und erinnert durch die ſchöne Benennung noch an ſeinen Urſprung und ſeine Weihung. Am meiſten hat ſich dem Islam geliehen die ritterliche Figur St. Georgs, bei Metaphraſtes der Kappadocier aus vornehmer Familie, der *Μεγαλομάρτυς*, der mit den Kreuzfahrern gegen die Ungläubigen geſtritten haben ſollte, deſſen Exiſtenz dann aber wieder geläugnet wurde, da man ihn als chriſtliche Nachbildung des Perſeus oder Mithras anſehen wollte, obgleich bereits Conſtantin d. Gr., der Zeit nach ihm gar nicht fern, ſich als ſeinen eifrigen Verehrer bekannte. Bei den Mohammedanern iſt es Chidr, den ſie vornehmlich St. Georg nachgebildet haben. Auch hierüber hat Ganneau in einer lichtvollen Arbeit neue Aufklärungen gegeben, auf welche hinzuweiſen ich mich hier begnügen muß. Eines der auffallendſten Beiſpiele davon, wozu Namensverwechslung Anlaß geben kann, gibt Eleutheropolis, heute Beit Dſchibrin (Stätte der Rieſen, der früher hier wohnhaften Enaksſöhne) genannt und im Nordweſten von Hebron gelegen. Der Islam machte daraus die Grabſtätte eines Propheten Dſchibrin (Haus Dſchibrins) = Gabriel (ſonſt Dſchibril). Die Kreuzfahrer aber bauten dort eine Kirche zu Ehren des heil. Erzengels Gabriel, in der jetzt wieder auch der Prophet Gabriel durch die Mohammedaner verehrt wird.

Für Unterſuchungen, von denen Obiges eine Vorſtellung geben ſollte, haben erſt die umfaſſenden Durchforſchungen Paläſtinas, Syriens und Phöniziens, des

Landes und ſeiner Denkmale, durch die reichen Mittel, welche der Palaestine Exploration fund engliſchen Gelehrten (Conder, Warren, Drake, Palmer u. a.) an die Hand gab, und die auf jenen ruhenden Publikationen des Quarterly Statement die benöthigte zuverläßigere Grundlage geſchaffen. Auch franzöſiſcher Wiſſenstrieb hat auf dieſem Boden rüſtig weitergearbeitet, wie denn die unter dem letzten franzöſiſchen Kaiſer ausgeführte Mission en Phoenicie (E. Renan) ein beinahe erſchöpfendes Werk für jenen Theil des Landes (Paris 1864. 884 S. gr. 4to mit Atlas fol.) zu Stande gebracht hat.

4.

Die Reſidenzpflicht der Kirchendiener bei feindlichen Verfolgungen und anſteckenden Krankheiten.

(Schlußartikel.)

Von Prof. Dr. **Kober.**

Wenn aus der bisherigen Darſtellung als Reſultat der Satz ſich ergibt, daß Biſchöfe, Pfarrer und ſonſtige Curatpfründner bei feindlichen Verfolgungen, welche das Leben bedrohen, mögen ſie von Außen oder von den eigenen Untergebenen kommen, mit Zurücklaſſung tüchtiger Stellvertreter der Gefahr durch Flucht entweichen dürfen, ſo haben wir noch eines Feindes Erwähnung zu thun, der heftiger und mit größerer Sicherheit, als Menſchen es je vermögen, das Leben bedroht und in ſeinen Angriffen unwiderſtehlich iſt. Wir meinen die Peſt und ähnliche contagiöſe Krankheiten, die ſeit den älteſten Zeiten bis auf die jüngſte Gegenwart über ganze Länder, Provinzen und Städte gleich einer Geißel Gottes hereinbrachen und Tauſende von Menſchen hinwegrafften. Wir haben jetzt die Frage zu erörtern, wie es ſich bei einem ſolch' ſchrecklichen Unglück mit der Reſidenzpflicht verhalte?

Die meiſten der älteren [1]) und einige der neueren [2]) Canoniſten haben ſich dahin entſchieden, daß in einem ſolchen Falle den höhern wie den niedern Beneficiaten geſtattet ſei, ihren Aufenthalt, nachdem ſie für gehörige Stellvertretung geſorgt, an einem andren Orte zu nehmen. Denn wenn für ſie »inimicitiae capitales«, wie Niemand bezweifle, einen Grund abgeben, ihre Gemeinden zu verlaſſen, ſo müſſe ihnen das Gleiche auch bei einer anſteckenden Krankheit erlaubt ſein, weil hier wie dort ihr Leben auf dem Spiele ſtehe.

Wir können uns dieſer Auffaſſung nicht anſchließen, ſie läßt gänzlich außer Acht, daß die von einer Seuche drohende Gefahr nicht bloß und ſpeciell gegen die Perſon des Pfründners, ſondern ebenſo und mit der gleichen Dringlichkeit auch gegen ſeine Gemeinde ſich kehrt und bei Angriffen, die beiden Theilen gleichmäßig gelten, hat Praxis und Geſetzgebung, wie im Voranſtehenden ausführlich gezeigt wurde, dem erſteren die Flucht niemals geſtattet. Indeſſen beſteht noch ein anderer ſehr weſentlicher Unterſchied. Wenn der wegen einer perſönlichen Verfolgung ſich flüchtende Beneficiat einen oder mehrere Stellvertreter, wie er verpflichtet iſt, zurückläßt, ſo haben dieſe für ihr Leben nicht zu fürchten, ſondern können ſicher und von den Feinden ihres Mandanten unbehelligt die übernommenen Obliegenheiten erfüllen; die Peſt dagegen bedroht das Leben Aller, die in ihrem Bereiche ſich

1) Bei Fagnani, Comment. ad. c. 9 X de renunciat. l. 9. n. 19 sqq. u. c. ult. X de clericis non resident. 3. 4. n. 49.

2) z. B. Leurenius, Forum benefic. I. quaest. 425. n. 3. Pirhing, Jus can. L. III. tit. 4. n. 22. Schmalzgrueber, Jus. eccles. L. III tit. 4. n. 49.

befinden, alſo auch das der Stellvertreter, die letzteren ſetzen ſich ganz derſelben Gefahr aus, die ihrem Auftraggeber gedroht hätte, wenn er geblieben wäre. Könnte nun Derjenige, der ſeiner Gemeinde von Amtswegen verpflichtet iſt, aber der Anſteckung dadurch zu entgehen und das Leben zu retten ſucht, daß er einen Andern, der eine ſolche amtliche Verpflichtung gar nicht hat, der augenſcheinlichſten Lebensgefahr ausſetzt, dem Vorwurfe der Feigheit ſich entziehen und von der Anklage der niedrigſten Selbſtſucht freigeſprochen werden?

Die Erkenntniß, daß ein ſolches Benehmen den Miethling charakteriſiren und zu jenem Worte: „Der gute Hirt giebt ſein Leben für ſeine Schafe“ einen ſchneidenden Widerſpruch bilden würde, mußte ſich von ſelbſt nahelegen und es den Dienern der Kirche als pflichtvergeſſen und ſchimpflich erſcheinen laſſen, in den Bedrängniſſen einer anſteckenden Krankheit nur auf die eigene Rettung bedacht zu ſein und ihre Pflegempfohlenen in den Schrecken des Todes, unbekümmert um deren weiteres Schickſal, ſich ſelbſt zu überlaſſen. Dieſe — im Begriff und Zweck des ſeelſorgerlichen Amtes begründete — Anſchauung iſt von Anfang an und durch alle Jahrhunderte die herrſchende geweſen. Wo immer die Geſchichte der Kirche von der Peſt oder einer anderen Epidemie berichtet, erzählt ſie, daß die Cleriker, weit entfernt, zaghaft zu fliehen, muthig auf ihren Poſten ausharrten, mitten unter Kranken und Sterbenden ihr Amt verwalteten und auch dem Geringſten die Tröſtungen der Religion ſpendeten, mit der ſteigenden Gefahr ihren Berufseifer verdoppelnd und jeden Augenblick bereit, im Dienſte des Nächſten das Leben zu opfern.

Die erſte Nachricht, welche über eine Seuche von

größerem Umfange und über das Verhalten des Clerus auf uns gekommen iſt, gehört dem dritten Jahrhundert an. Es iſt die in der Geſchichte der Medicin nach ihrem vorzüglichſten Beſchreiber, dem hl. Cyprian [1]), mit dem Namen der „Cyprianiſchen Peſt“ belegte, ungemein heftig auftretende Epidemie, welche aus Aetiopien kommend im J. 255 Aegypten verheerte, von da über Afrika, Kleinaſien und die ganze damals bekannte Welt ſich verbreitete, im großen Römerreiche keine Provinz, keine Stadt, kein Haus verſchonte [2]), bis nach Rom vordrang und hier, ſowie in den Städten Achaias mit beiſpielloſer Vehemenz wüthete [3]). Ueberall, wo ſie ſich zeigte, verbreitete ſie unter der Bevölkerung, Chriſten und Heiden, Schrecken und Entſetzen und wenn wir denſelben Männern — Cyprian, Dionyſius von Alexandrien, Gregor Thaumaturgus von Neocäſarea —, welche der deciſchen Verfolgung durch die Flucht ſich entzogen, hier wieder begegnen, ſo finden wir ſie auf ihren Poſten und in voller Thätigkeit, das verzweifelnde Volk tröſtend, ſeine Leiden lindernd, in leiblicher und geiſtiger Beziehung all die Dienſte leiſtend,

1) Cyprianus, De mortalitate, Opp. ed. Hartel, p. 305 sq.

2) Orosius, Histor. L. VII. c. 21: »Exoritur ultio violati nominis christiani et usquequo ad profligandas ecclesias edicta Decii cucurrerunt, eatenus incredibilium morborum pestis extenditur: nulla fere provincia Romana, nulla civitas, nulla domus fuit, quae non illa generali pestilentia correpta atque vacuata sit.«

3) Trebellius Pollio, Gallien. c. 5: »Nam et pestilentia tanta exstiterat vel Romae vel in Achaicis urbibus, ut uno die quinque millia hominum pari morbo perirent. Saeviente fortuna, cum hinc terrae motus, hinc hiatus soli, ex diversis partibus pestilentia orbem Romanum vastaret etc.«

welche das biſchöfliche Amt auferlegte und der Drang der Verhältniſſe zu leiſten geſtattete.

Während die Straßen Carthago's mit Sterbenden und Todten bedeckt waren und unter der heidniſchen Einwohnerſchaft unendliche Verwirrung herrſchte, indem Jeder, oft die heiligſten Bande der Natur nicht achtend, nur auf die eigene Rettung bedacht war [1], verſammelte Cyprian ſeine Gemeinde um ſich, ermahnte ſie, in dieſer allgemeinen Noth ſich gegenſeitig zu unterſtützen und gegen die Brüder die Werke der chriſtlichen Nächſtenliebe zu üben [2], forderte zu ſtandhaftem Gottvertrauen auf, verwies auf die Vorherſagungen des Herrn, zeigte, wie wenig die Chriſten den Tod zu fürchten haben, der für ſie nur der Uebergang zu einem beſſeren Leben ſei, kurz, er richtete an die Gläubigen jene herrlichen Ermahnungen, welche den Inhalt ſeiner Schrift »De mortalitate« bilden [3], des goldenen Büchleins, das er während der Peſtzeit verfaßte. Aber der Biſchof beſchränkte ſeine Hirtenſorge nicht auf die eigenen Angehörigen, ſondern wandte ſie auch den Ungläubigen zu, indem er die Chriſten aufforderte, jetzt an ihren Feinden und Verfolgern Rache zu nehmen,

---

1) (Pontius) Vita Cypriani, c. 9: »Horrere omnes fugere vitare contagium, exponere suos impie, quasi cum illo peste morituro etiam mortem ipsam posset aliquis excludere. Jacebant interim tota civitate vicatim non jam corpora, sed cadavera plurimorum et misericordiam in se euntium contemplatione sortis mutuae flagitabant cet.«

2) L. c. »Quid inter haec egerit Christi et Dei pontifex scelus est praeterire. Adgregatam primo in loco plebem de misericordiae bonis instruit, docet divinae lectionis exemplis, quantum ad promerendum Deum prosint officia pietatis.«

3) Vgl. namentlich c. 15 und 26.

ihnen Böſes mit Gutem zu vergelten, jede mögliche Hülfe und Unterſtützung angedeihen zu laſſen, das erlittene Unrecht verzeihend, Feindesliebe zu üben, wie es ſich für Bekenner Chriſti gezieme [1]). Daß dieſe Ermahnungen auf fruchtbaren Boden fielen und die Gläubigen den Heiden nicht nur die Werke der geiſtlichen Barmherzigkeit, ſondern auch, ſoweit ſie konnten, materielle Hülfe leiſteten, wird ausdrücklich berichtet [2]).

Mit noch größerer Heftigkeit ſcheint die Peſt in Alexandrien gewüthet und bei der dortigen Bevölkerung, die kurz vorher einen blutigen Bürgerkrieg durchgemacht, noch größerer Schrecken hervorgerufen zu haben. Jeder Einzelne war in Trauer verſetzt, die Stadt wiederhallte von Klagen und Seufzen wegen der Menge der Todten und täglich Sterbenden. Wie einſtens in Aegypten, ſo blieb auch jetzt kein Haus verſchont und manche Familie hatte zwei und noch mehr Angehörige, die eine Beute des Todes geworden, zu beweinen [3]). Die Heiden behandelten ihre unglücklichen Opfer der Seuche mit unmenſchlicher Härte. Diejenigen, bei welchen die erſten Symptome

1) Vita, l. c. »tunc deinde subjungit non esse mirabile, si nostros tantum debito caritatis obsequio foveremus: eum enim perfectum posse fieri, qui plus aliquid publicano vel ethnico fecerit, qui malum bono vincens et divinae clementiae instar exercens inimicos quoque dilexerit, qui pro insequentium se salute sicut Dominus monet et hortatur oraverit.«

2) Vita, c. 10: »Distributa sunt ergo continuo pro qualitate hominum atque ordinum ministeria. Multi qui paupertatis beneficio sumptus exhibere non poterant, plus sumptibus exhibebant, compensantes proprio labore mercedem divitiis omnibus cariorem. . Fiebat itaque exuberantium operum largitate, quod bonum est ad omnes, non ad solos domesticos fidei.«

3) Eusebius, H. E. L. VII. c. 22. Ed. Laemmer, p. 558 sqq.

der Krankheit ſich zeigten, wurden vertrieben, die bereits Angeſteckten von den nächſten Freunden und Verwandten ihrem Schickſale überlaſſen, ſie blieben halbtodt in den Straßen liegen und die Verſtorbenen fanden keine Beerdigung. Jeder ſuchte den Tod von ſich abzuwehren und trotz aller angewandten Mittel konnte ihm doch Keiner entgehen [1]). Ein ganz anderes Schauſpiel bot die Chriſtengemeinde. Sie betrachtete das Unglück als eine göttliche Zulaſſung, als eine Zeit der Erprobung und Läuterung („*ἡμῖν δὲ οὐ τοιοῦτο μὲν, γυμνάσιον δὲ καὶ δοκίμιον οὐδενὸς τῶν ἄλλων ἔλαττον*“). Mit Liebe und Aufopferung nahmen ſich die Gläubigen der Kranken an, beſuchten ùnd pflegten dieſelben um Chriſti willen der Gefahr der Anſteckung ſich ausſetzend, und Viele wurden ſelbſt, nachdem ſie ihre Pfleglinge gerettet, vom Tode ereilt. Der Clerus war weit entfernt, auf die eigene Rettung bedacht die Unglücksſtätte zu fliehen, er wetteiferte an werkthätiger Hülfeleiſtung mit den Beſten aus der Laienwelt, um dieſer Art von Martyrium theilhaftig zu werden [2]). Mit eigenen Händen hoben ſie die Leichname empor, legten ſie auf ihre Schultern und erwieſen ihnen alle jene Dienſte, auf welche die Todten Anſpruch haben und wenn ſie ſelbſt dahinſtarben, traten alsbald Andere an die Stelle, um ihnen die gleichen Dienſte zu erweiſen, ein Heldenmuth, der ſo allgemein anerkannt und bewundert wurde, daß auch andere Kirchen das Andenken an den

1) Eusebius, l. c.

2) L. c. „*οἱ γοῦν ἄριστοι τῶν παρ' ἡμῖν ἀδελφῶν τοῦτον τὸν τρόπον ἐξεχώρησαν τοῦ βίου, πρεσβύτεροί τέ τινες καὶ διάκονοι καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ λαοῦ λίαν ἐπαινούμενοι, ὡς καὶ τοῦ θανάτου τοῦτο τὸ εἶδος διὰ πολλὴν εὐσέβειαν καὶ πίστιν ἰσχυρὰν γινόμενον μηδὲν ἀποδεῖν μαρτυρίου δοκεῖν*“.

Opfertod dieſer Prieſter und Diacone feſtlich begingen [1]). Seine eigene Thätigkeit läßt Biſchof Dionyſius in dem Briefe, welchem wir das Voranſtehende entnommen haben, vielleicht in allzu großer Beſcheidenheit völlig unberührt, aber daß der ſonſt ſo energiſche Mann in der allgemeinen Bedrängniß die Hände nicht müßig in den Schooß gelegt, ſondern kräftig eingegriffen und dem Volke wie ſeinem Clerus mit gutem Beiſpiele vorangeleuchtet habe, kann kaum zweifelhaft ſein [2]).

Auch zu Neocäſarea finden wir, als die „Cyprianiſche Peſt“ in Cappadocien ſich verbreitet hatte, den Biſchof, Gregor den Thaumaturgen, auf ſeinem Poſten. Nach dem Berichte Gregors von Nyſſa [3]) brach die Seuche in der genannten Stadt bei Gelegenheit eines Feſtes aus, welches von den Heiden zu Ehren einer vaterländiſchen Gottheit gefeiert und von einer ungeheuren Volksmenge beſucht wurde. Blitzſchnell griff die Krankheit um ſich, an die Stelle der Freude trat Trauer und die Chorgeſänge verwandelten ſich in Klagelieder. Bald waren die Quellen und Brunnen, zu welchen ein brennender Durſt die Angeſteckten getrieben hatte, mit den Leichen der Hülfeſuchenden angefüllt, Viele wandten ſich, um nicht unbeerdigt zu bleiben, nach den Gräbern und erwarteten hier den Tod.

1) Baronius, Martyrologium Romanum, 28. Febr. »Romae commemoratio sanctorum presbyterorum, diaconorum et aliorum plurimorum, qui tempore Valeriani Imperatoris, cum pestis saevissima grassaretur, morbo laborantibus ministrantes libentissime mortem oppetiere, quos velut martyres religiosa piorum fides venerari consuevit.«

2) Thomassin, Vetus et nova eccles. disciplin. P. II. L. III. c. 67 n. 3 in fin.

3) Vita Gregorii Thaumaturgi, vers. fin. Migne Patrolog. ser. graec. T. XLVI. p. 956 sq.

Die von der überreizten Phantaſie ausgeheckte Wahnvorſtellung, daß ein Geſpenſt (*φάσμα*) umhergehe und die Häuſer berühre, in welchen die Peſt ausbrechen ſolle (*ἐπακολουθεῖν τὴν φθοράν*), fand wie bei Epidemien auch anderwärts vorgekommen [1]) allgemeinen Glauben. In ihrer äußerſten Noth nahmen die Heiden zu dem wunderthätigen Biſchof der Chriſten ihre Zuflucht und baten ihn, er möge die inficirten Häuſer] betreten, im Namen des allmächtigen Gottes, den er verkündige, durch Gebet das Geſpenſt vertreiben und dem gemeinſamen Unglück ein Ziel ſetzen. Gregor entſprach dem geſtellten Anſuchen, der wunderbare Erfolg verbreitete ſich durch die zuerſt Geretteten mit reißender Schnelligkeit in der Stadt, zahlreich waren die Bekehrungen und Diejenigen, welche in geſunden Tagen dem göttlichen Myſterium hartnäckig widerſtanden hatten, wurden durch die Krankheit zum Glauben geführt [2]). —

Drei Jahrhunderte ſpäter hielt die „Juſtinianiſche Peſt" ihren ſchrecklichen Umzug durch's ſinkende, von den andringenden Barbaren ohnehin ſchon ſchwer bedrängte Römerreich. Ueber die Haltung, welche Biſchöfe und Cleriker während derſelben beobachteten, ſind nur ſpärliche Nachrichten auf uns gekommen, aber um ſo größeres Intereſſe bieten die Ereigniſſe, welche aus Rom gemeldet werden und uns mit den Grundſätzen bekannt machen, die im Centrum der Kirche maßgebend waren. Wie in Carthago, Alexandrien und Neucäſarea zur Zeit Cyprians,

1) Grimm, Mythologie, II. S. 1136 ff. Hecker, Geſchichte der Heilkunde, II. S. 140 f.

2) L. c. „*Οὕτως ἐγένετο τοῖς ἀνθρώποις ἐκείνοις ἰσχυροτέρα τῆς ὑγιείας ἡ νόσος. Ὅσον γὰρ ἐν τῇ ὑγιείᾳ πρὸς τὴν τοῦ μυστηρίου παραδοχὴν τοῖς λογισμοῖς ἀσθενοῦντες ἦσαν, τοσοῦτον τῇ σωματικῇ νόσῳ πρὸς τὴν πίστιν ἐῤῥώσθησαν*".

ſo galt auch hier das Loſungswort: nicht fliehen, ſondern den nahenden Feind erwarten, bei der Gemeinde verbleiben, den Kranken in leiblicher und geiſtiger Beziehung nach Kräften beiſtehen und mit verdoppeltem Eifer ſein Amt verwalten!

Dieſe erſte Bubonen-Peſt trat im fünften Regierungsjahr Juſtinians (531) zuerſt in Conſtantinopel auf und hielt mit geringen Unterbrechungen bis zum Ende des Jahrhunderts an. Urſprünglich nur Einzelnen gefährlich und für die Maſſe der Bevölkerung ohne ſonderliche Bedeutung brach ſie eilf Jahre nachher (542) mit unerhörter Heftigkeit in Peluſium aus, durchwanderte Aegypten, Kleinaſien und kehrte im folgenden Jahr wieder nach der Hauptſtadt zurück. „Kein Alter blieb verſchont, kein Palaſt, keine Hütte der Anſteckung unzugänglich, keine Lebensweiſe ſchützte und die ſtarre Furcht aller Gemüther öffnete der Seuche überallhin den Weg.“ Ganze Städte waren ausgeſtorben, wenige Menſchen ganz unberührt geblieben, viele der Ueberlebenden hatten eine zerrüttete Geſundheit und wohl die Hälfte ſämmtlicher Einwohner des oſtrömiſchen Kaiſerreiches war dahingerafft worden. Mit ungeſchwächter Kraft wandte ſich die Epidemie nach Europa, im Todesjahr Juſtinians (565) erreichte ſie Italien und wüthete auch hier mit ſolcher Vehemenz, „daß es an Händen fehlte, die Feldfrüchte einzuſammeln, daß die Heerden ohne Hüter umherirrten und während die Häuſer von wilden Thieren bewohnt wurden, alle Bande der Geſellſchaft ſich löſten [1]).“

Im Jahr 590 hielt die Seuche nach einer großen

1) Vgl. die treffliche Schilderung dieſer Peſt bei Hecker, Geſchichte der Heilkunde, II. S. 135 ff.

Ueberſchwemmung des Tiber ihren Einzug in Rom. Gleich bei ihrem Auftreten raffte ſie den Papſt Pelagius II. hinweg [1]). Aber ſowenig dieſer dem unheimlichen Gaſte aus dem Wege gegangen war, ebenſowenig that es ſein großer Nachfolger. Da die Kirche in der critiſchen Lage, in welcher ſie ſich befand, eines Oberhauptes nicht entbehren konnte, wurde ohne Verzug von Clerus, Senat und Volk der Diacon Gregor auf den Stuhl Petri erhoben [2]).

Weit entfernt, an Flucht zu denken oder ſeinen Clerikern die Flucht zu geſtatten, blieb der neue Oberhirt bei der bedrängten Gemeinde, um die Pflichten ſeines Amtes zu erfüllen und überall Hülfe zu leiſten, vielleicht auch von dem Gedanken ſeines gleichnamigen Nachfolgers geleitet, daß es thöricht wäre, in einer ſolchen Situation der Hand Gottes entfliehen zu wollen [3]). Er betrachtete die Peſt als eine wegen der Sünden des Volkes zugelaſſene göttliche Heimſuchung, forderte daher unabläſſig zur Buße

1) Joannes Diaconus, Vita Gregorii M. L. I. c. 37: »Secuta est e vestigio clades inguinaria, quae Romanam urbem adeo vehementi pestilentia laniavit, ut etiam corporali visu sagittae coelitus venire et singulos quosque percutere viderentur. Pelagium papam perculit et sine mora exstinxit. Quo defuncto, ita in reliquum vulgus desaevit, ut subtractis habitatoribus domos in urbe plurimas vacuas omnino reliquerit.«

2) L. c. c. 39: »Sed pestilentia supra modum saeviente, quia ecclesia Dei sine rectore esse non poterat, Gregorium, licet totis viribus renitentem, clerus, senatus populusque Romanus sibi concorditer pontificem delegerunt.«

3) Gregorii II. Epist. ad. Bonifacium episcop. n. 11: »Adjecisti etiam, quod si pestifer morbus aut mortalitas in ecclesia vel monasteriis irrepserit, si quos nondum tetigit an debeant a loco fugere, evitantes periculum. Quod valde fatuum videtur, non enim valet quisquam Dei effugere manus.« Hard. III. p. 1860.

auf, ordnete für Laien, Weltgeiſtliche, Mönche und Nonnen, je nach den Regionen der Stadt vertheilt, öffentliche Proceſſionen an [1]). Von der Heftigkeit der Peſt und dem Eifer des Papſtes kann uns die Nachricht einen Begriff geben, daß bei einer ſolchen Gelegenheit innerhalb einer einzigen Stunde achtzig Menſchen todt zur Erde ſtürzten, Gregor aber deſſen ungeachtet ſeine Rede fortſetzte und die Anweſenden ermahnte, vom Gebet nicht abzulaſſen, bis das göttliche Erbarmen der Seuche ein Ziel geſetzt haben würde [2]).

Die Hingebung und Berufstreue, welche Gregor ſelbſt übte, verlangte er auch von den Biſchöfen. Nach Afrika, wo ſich die Epidemie gleichfalls verbreitet hatte, läßt er an den Biſchof Dominicus von Carthago die Weiſung ergehen, den Sterbenden die Schrecken des Todes durch die Hoffnung des ewigen Lebens zu mildern, die Ueberlebenden zu tröſten, zur Buße zu ermahnen, für ſeine Diöceſanen zu beten und ſie zum Gebet anzuhalten, damit ihnen die zeitliche Bedrängniß Vortheil bringe für die Ewigkeit [3]). Dem Biſchof Präjectus von Narni macht er zur Pflicht, bei der auch in Umbrien graſſirenden Peſt auf die dortigen Longobarden und Römer mahnend und

1) Joannes Diaconus, l. c. c. 41. Gregorius Tur. Hist. Francor. L. X. c. 1.

2) Joannes Diaconus, l. c. c. 43: »Igitur dum magna multitudo omnis aetatis, sexus atque professionis juxta praeceptionem levitae Gregorii die constituta Dominum rogatura venisset, in tantum lues ipsa judicio divino desaevit, ut intra unius horae spatium . . octoginta homines ad terram corruentes spiritum exhalarent. Sed nequaquam destitit facundissimus rhetor populo praedicare, ne ab oratione cessarent, donec miseratione divina pestes ipsa quiesceret.»

3) Epist. L. X. ep. 63.

ermunternd einzuwirken, damit namentlich die Heiden und Häretiker unter ihnen zum katholiſchen Glauben ſich bekehren und in Folge der Converſion durch die göttliche Gnade entweder von der drohenden Lebensgefahr befreit werden oder, wenn der Tod ſie ereile, mit dem Troſte der erlangten Sündenvergebung aus dem Leben ſcheiden [1]).

Während im Orient, in Afrika und im ſüdlichen Europa die Peſt ihre traurige Ernte hielt, war Gallien (ſeit 580) von einer andern Epidemie, nach allgemeiner Annahme von den Pocken [2]) heimgeſucht. Gregor von Tours, der an verſchiedenen Stellen ſeiner Werke von derſelben berichtet [3]), macht auch über das Verhalten des Episcopates einzelne werthvolle Mittheilungen, aber er thut es nur gelegentlich mitten in einer Geſchichtserzählung, ohne von der Sache viel Aufhebens zu machen und legt den Schluß nahe, daß damals im Frankenreiche die Aufopferung des Hirten, „der ſein Leben giebt für die Schafe“, als etwas Selbſtverſtändliches gegolten habe.

In der Stadt Albi, erzählt er [4]), ſei von der Krankheit der größte Theil der Bevölkerung hinweggerafft worden und nur noch wenige Bürger am Leben geweſen: Biſchof Salvius († 585) habe den Ort keinen Augenblick verlaſſen (»tanquam bonus pastor nunquam ab illo loco recedere voluit«), die Ueberlebenden ohne Unterlaß ermahnt, zu beten, zu wachen, in Gedanken und Werken dem Guten

1) Epist. L. II. ep. 2. Cfr. L. I. ep. 17; L. V. ep. 41.

2) Hecker, a. a. O. S. 147 ff. Häſer, Hiſtoriſch-pathologiſche Unterſuchungen, I. S. 101.

3) Historia Francor. L. V. c. 10; VI. 8. 14; X. 29. De gloria confessor. c. 24. De miraculis S. Martini, L. II. c. 51; III. c. 34.

4) Histor. Francor. L. VII. c. 1.

nachzuſtreben, damit ſie, wenn Gott ſie von der Welt abrufe, nicht dem Gerichte verfallen, ſondern zur ewigen Ruhe eingehen.

Während Biſchof Theodor von Marſeille [1]) Geſchäfte halber am Hofe Childeberts II., Königs von Auſtraſien, verweilte, war die Krankheit aus Spanien durch ein Schiff in ſeine Stadt eingeſchleppt worden und als ihm die Verheerungen, welche ſie anrichtete, gemeldet wurden, eilte er alsbald in die Heimath, um den Wenigen, die noch übrig geblieben waren, beizuſtehen und jene Liebesdienſte zu erweiſen, die ſein Amt ihm auferlegte [2]).

Den Biſchöfen Salvius und Theodor dürfte noch Felix von Nantes beizuzählen ſein, der von der Pockenepidemie, welche in der Gegend von Rheims, Paris, Senlis und Tours herrſchte [3]), ergriffen wurde und nach einem vergeblichen Heilverſuch ihr erlag (582). Freilich giebt Gregor, der es erzählt [4]), darüber keinen nähern Aufſchluß, ob der Biſchof bloß einfach angeſteckt wurde oder die Krankheit in Ausübung ſeines Amtes ſich zugezogen habe. Aber ſoviel iſt jedenfalls gewiß, daß er, ohne dem Contagium ängſtlich auszuweichen, auf ſeinem Poſten ſich befand und wenn der Berichterſtatter ausdrücklich hinzufügt, wegen der Bösartigkeit der Seuche ſei die Sterblichkeit unter dem Volke ſehr groß geweſen [5]), ſo wird die

1) Er hat im J. 585 dem Concil von Macon angewohnt, wie aus den Unterſchriften hervorgeht. Hard. III. p. 465.

2) Histor. Francor. L. IX. c. 22.

3) L. c. VI. c. 14.

4) L. c. c. 15.

5) »Magna eo anno lues in populo fuit: valetudines variae, malignae, cum pusulis et vesicis, quae multum populum affecerunt morte.«

Annahme geſtattet ſein, daß ein Mann, den ſeine Diöceſe ſpäter als Heiligen verehrte [1]), in der allgemeinen Noth die Hände nicht müßig in den Schooß gelegt habe, ſondern in Erfüllung ſeiner Berufspflichten ein Opfer des Todes geworden ſei.

Der Geſchichtſchreiber der Franken, ſonſt ſehr ausführlich und wortreich erzählend, berührt die Thätigkeit, welche Biſchöfe und Clerus bei Epidemien entfalteten, immer kurz und gleichſam nur im Vorbeigehen, weil die ſeelſorgerliche Hülfeleiſtung, wie ſchon bemerkt, als etwas ganz Natürliches, das keiner beſondern Erwähnung bedürfe, angeſehen wurde. Die gleiche Schweigſamkeit finden wir — ohne Zweifel aus demſelben Grunde — bei den Schriftſtellern der folgenden Jahrhunderte und auch die Geſetzgebung hat über das vom Clerus bei anſteckenden Krankheiten zu beobachtende Verhalten keine ſpeciellen Verfügungen erlaſſen, denn was allgemein und freiwillig geübt wird, braucht nicht beſonders vorgeſchrieben und befohlen zu werden. Wiewohl daher die Völker des Mittelalters oft und ſchwer von Seuchen heimgeſucht wurden, ſo ſind doch die Nachrichten über das Eingreifen der Kirchendiener ſehr ſelten und die wenigen, welche ſich finden, knapp und dürftig. Gegen Ende des 7. Jahrhunderts wird England und das ſüdliche Gallien und in der zweiten Hälfte des 9. Säculums Mailand erwähnt.

Wie Beda Venerabilis berichtet, trat im J. 664 plötzlich die Peſt auf, durchzog England von Süden nach Norden und raffte, namentlich in Northumbrien, viele

1) Vgl. die Annotationen der Mauriner zu c. 15 cit.

Menſchen hinweg [1]). Im Kloſter Mailros ergriff die Krankheit einen Mönch, Namens Cuthbert, verſchonte ihn zwar mit dem Tode, ließ ihm aber fürs ganze Leben bedeutende Nachwehen zurück [2]). Sie nahm an Umfang und Intenſität immer zu, ſo daß früher volkreiche Städte und Dörfer zum größten Theile oder gänzlich ausſtarben. Inzwiſchen war Cuthbert auf der Synode zu Twiford (684) zum Biſchof von Lindisfarne ernannt worden [3]) und fand jetzt reichlich Gelegenheit, an den Peſtkranken ſeines Amtes zu walten. Eifrig durchzog er die Diöceſe von Ort zu Ort und brachte den Wenigen, die noch am Leben waren, Troſt durch Wort und That [4]). Anſchaulich ſchildert Beda die Art ſeines Verfahrens in folgenden Worten: „Als er in eine kleine Ortſchaft gekommen war und Denjenigen, die er daſelbſt vorfand, die erforderliche Hülfe geleiſtet hatte, ſprach er zu dem ihn begleitenden Prieſter „glaubſt du, daß hier noch Jemand iſt, der unſeres Beſuches und Zuſpruchs bedarf oder haben wir ſchon bei allen Kranken Einkehr genommen und können jetzt die Reiſe fortſetzen?" Der Angeredete hielt Umſchau und erblickte eine in der Ferne ſtehende Frau, welche ihren

1) Hist. eccles. L. III. c. 27: »Eodem anno subita pestilentiae lues, depopulatis prius australibus Britanniae plagis, Nordanhymbrorum quoque provinciam corripiens atque acerba clade diutius longe lateque desaeviens magnam hominum multitudinem stravit.« Migne, Patrolog. T. XCV.

2) Beda, Vita S. Cuthberti, c. III. Bolland. Acta Sanctor. Mart. T. III. p. 101.

3) L. c. c. VII. Hefele, Conc. Geſch. III. S. 323 f.

4) L. c. c. IX: »Unde sanctissimus pater Cuthbertus diligentissime suam lustrans parochiam eisdem minimis, quae superfuere, reliquiis ministerium verbi et necessariae consolationis opem ferre non desiit.«

Sohn an der Peſt verloren hatte und jetzt den mit dem Tode ringenden Bruder deſſelben in den Armen hielt, bitterlich ihr doppeltes Unglück beweinend. Vom Prieſter aufmerkſam gemacht, trat der Biſchof ſogleich hinzu, ſegnete und küßte den Knaben und ſprach zur Mutter: „fürchte dich nicht, dein Kind wird gerettet werden und von jetzt an ſoll Niemand mehr aus deinem Hauſe der Seuche unterliegen.“ So iſt es auch geſchehen und das prophetiſche Wort in Erfüllung gegangen [1].“

Wie der heilige Cuthbert in England, ſo haben um dieſelbe Zeit die Biſchöfe der Provinz Narbonne (im gothiſchen Gallien), als die Peſt dort ausbrach, ihre Diöceſen nicht verlaſſen und es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß ſie gleich jenem die Kranken aufſuchten, ihnen leibliche und geiſtige Hülfe zu bringen.

Das toletaniſche (National=) Concil v. J. 693 ſagt in ſeinem dreizehnten Canon: „Weil die Biſchöfe der Provinz Narbonne wegen einer bei ihnen ausgebrochenen Krankheit nicht zur Synode gekommen ſind, ſo befehlen wir, daß ſie ſich mit ihrem Metropoliten in Narbonne zu einem (Provinzial=) Concil verſammeln, dieſe unſere Beſchlüſſe aufmerkſam leſen, annehmen und unterſchreiben [2].“ Die Krankheit, welche ſie abhielt, war die in jener Gegend, wie es ſcheint, endemiſche [3]) Bubonenpeſt, die Synode ſelbſt bezeichnet ſie mit dem für dieſe Krankheitsform damals

1) Beda, l. c.

2) Conc. Toletan. XVI. c. 13. Hard. III. p. 1803.

3) Schon ein Jahrhundert früher hatte ſie in der Stadt Narbonne geherrſcht. »Audivimus, ſagt Gregor von Tours, eo anno in Narbonensem urbem inguinarium morbum graviter desaevire.« Histor. Francor. L. VI. c. 14.

techniſchen [1]) Ausdruck »inguinalis plaga.« Der Grund des Wegbleibens iſt nicht etwa in der eigenen Erkrankung der Biſchöfe zu ſuchen, denn in dieſem Falle hätten die Väter von Toledo ihnen nicht, wie ſie gethan, aufgeben können, ſich alsbald zu einem Provinzialconcil zu verſammeln und die in der ſpaniſchen Hauptſtadt gefaßten Beſchlüſſe zu acceptiren. Die Biſchöfe ſind vielmehr nicht erſchienen, weil ſie in ihren Diöceſen anweſend ſein und an den Kranken ihre Pflicht erfüllen wollten. War demnach der Episcopat der Provinz Narbonne der Anſicht, es ſei pflichtvergeſſen und eines Biſchofs unwürdig, zur Zeit einer graſſirenden Seuche ſeinen Poſten zu verlaſſen, ſo wird von einer andern Seite beſtätigt, daß dieſe Auffaſſung die allgemein herrſchende geweſen ſei. Gerade in Spanien wurde damals dem Inſtitute der Synoden die größte Wichtigkeit beigelegt und darum das pünktliche Erſcheinen der Biſchöfe nachdrücklich gefordert. Ein Concil von Toledo hatte ſchon im J. 633 vorgeſchrieben, daß ſich die Biſchöfe wenigſtens einmal im Jahre verſammeln ſollen; handle es ſich um den Glauben oder eine andere Angelegenheit von allgemeiner Bedeutung, ſo ſei eine Generalſynode von ganz Spanien und Gallien zu berufen [2]). Zwei nachfolgende, gleichfalls am Patriarchalſitze abgehaltene Concilien bedrohen die Biſchöfe, welche nicht erſcheinen würden, mit der Strafe der Excommunication [3]). Nun handelte es ſich auf unſerem Toletanum v. J. 693 um dogmatiſche Dinge, die Verkündigung des orthodoxen

1) Hecker, a. a. O. S. 145. 150.

2) Conc. Toletan. IV. c. 3. Hard. III. p. 579.

3) Conc. Toletan. XI. ann. 675. c. 15. und XII. ann. 681. c. 12. Hard. l. c. p. 1029. 1725.

Glaubens und ebenſo um Angelegenheiten von großer allgemeiner Bedeutung, indem die noch vorhandenen Reſte des heidniſchen Aberglaubens beſeitigt, das immer weiter um ſich greifende Judenthum beſchränkt und insbeſondere der Erzbiſchof Sisbert von Toledo wegen Majeſtätsverbrechen abgeurtheilt werden ſollte, der geſammte ſpaniſche Episcopat war gegenwärtig und der König (Egiza) perſönlich erſchienen [1]). Gleichwohl hat die Generalſynode für die Narbonnenſiſchen Biſchöfe, welche wegen der in ihren Territorien ausgebrochenen Peſt ſich nicht eingefunden hatten, kein Wort des Tadels, findet vielmehr ihr Wegbleiben vollſtändig in der Ordnung, erblickt in der Epidemie einen ausreichenden Entſchuldigungsgrund des Nichterſcheinens und beweist ebendamit, daß in jener Zeit allgemein die Anſicht beſtanden habe, es ſei unerläßliche Pflicht der Biſchöfe, bei einem ſolchen Unglücke in ihren Diöceſen zu bleiben und die Hülfeleiſtung allem Andern, auch den dringendſten Geſchäften, voranzuſtellen.

In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts trat in Italien und namentlich in Mailand eine heftige Seuche auf, beſtehend in Augenſchmerzen, in Huſten und Nieſen. Die Krankheit, welche Viele in hohem Grade plagte (graviter vexavit) und zum Theil tödtete, wurde vom Heere Carlmanns, der aus Italien nach Bayern zurückkehrte, auch nach Deutſchland verſchleppt (hier das „italieniſche Fieber“ genannt und ſeitdem beim Nieſen der Wunſch: „helf Gott“ gebräuchlich), ein großer Theil der Mannſchaft kam fieberkrank an und Carlmann ſelbſt lag, von den Aerzten aufgegeben, ein volles Jahr in ſeiner Pfalz zu Altötting ſchwer darnieder und wurde bald nachher (879 oder 880)

1) Vgl. Hefele, Conc. Geſch. III. S. 349 f.

vom Schlagfluß gerührt [1]). Während dieſer Zeit ſaß Anſpertus auf dem erzbiſchöflichen Stuhle von Mailand (869—882) und es wird von ihm berichtet, daß er ſeine Cathedrale nicht nur nicht verlaſſen, ſondern mit unermüdlichem Eifer die Kranken beſucht, ihnen die Sacramente geſpendet und durch Wort und Beiſpiel auch die Pfarrer zu gleicher Berufstreue angeregt habe [2]).

Bevor wir zu Anſpertus' großem Nachfolger, der bereits der neueren Zeit angehört, übergehen, ſei geſtattet, noch aus dem Ende des Mittelalters einer Epidemie zu gedenken, welche in verſchiedenen Gegenden, namentlich aber in Spanien und Italien graſſirte und z. B. im Mailändiſchen gegen 60,000 Menſchen hinwegraffte [3]). Im J. 1448 trat ſie, zugleich von einer Hungersnoth begleitet, in Florenz auf und richtete auch hier große Verheerungen an. Erzbiſchof war damals der hl. Antonius, wegen ſeiner kleinen Geſtalt Antoninus genannt. Seit dem Antritte ſeines Amtes wie ein Mönch im erzbiſchöflichen Palaſte lebend und ſeine reichen Einkünfte zur Unterſtützung der Armen nnd ſonſtigen frommen Zwecken verwendend [4]), nahm er ſich während der herrſchenden

1) Schnurrer, Chronik der Seuchen, I. S. 182. Hefele, Conc. Geſch. IV. S. 526.

2) Liber successorum S. Barnabae: »Archiepiscopus Anspertus in teterrima peste, quae suo tempore omnem Italiam populumque Mediolanensem praecipue invaserat, pestilenti lue tabescentes perpetuo studio visitasse eisque sacramenta omnia ministrasse fertur idque ipsum officium ejus exemplo et jussu parochi etiam accurate praestitisse dicuntur.« Bei Ughelli, Italia sacra, T. IV. p. 86 sq.

3) Schnurrer, a. a. O. I. S. 373.

4) Franciscus Castilionensis, Vita S. Antonini, c. 4. Ballerini, Summa theologica, P. I. p. LIII. sqq.

Seuche der von ihr Befallenen mit wahrhaft apoſtoliſchem Eifer an und zeigte eine bewunderungswürdige Todesverachtung. Bei ſeinem unter Leo X. und Hadrian VI. geführten Canoniſationsproceſſe haben viele Zeugen ausgeſagt, ſie hätten oft geſehen, wie er, einen mit Nahrungs- und Arzneimitteln beladenen Eſel führend, die Peſtkranken beſuchte, ſie tröſtete, mit den Sterbſacramenten verſah und auf einen chriſtlichen Tod vorbereitete, »nihil timens, sed mori paratus pro eorum salute [1]).»

Im J. 1575 kam die Peſt von Malta durch einen Corſaren nach Sicilien und verbreitete ſich von Palermo und Meſſina, wo ihr 40,000 Menſchen erlagen, mit reißender Schnelligkeit über ganz Italien. Die ſchreckliche Krankheit ſetzte ſich namentlich im nördlichen Theil der Halbinſel feſt: ſie brach nahezu gleichzeitig in Venedig, Padua, Verona und Mantua aus, am eilften Auguſt 1576 zeigte ſie ſich in Borgo degli Ortolani, einem unmittelbar vor den Thoren Mailands gelegenen, hauptſächlich von Gärtnern bewohnten Flecken und am folgenden Tage trat ſie trotz aller vom Geſundheitsrathe getroffenen Sperrmaßregeln in der Hauptſtadt ſelbſt auf [2]). Carl Borromäus befand ſich zu Lodi [3]), um dem ſterbenden Biſchof beizuſtehen und hatte eben die Exequien gehalten, als ein Eilbote mit der Nachricht eintraf, in Mailand ſei die Peſt ausgebrochen, der Statthalter, die Mehrzahl der adeligen Familien, die meiſten der wohlhabenden Bürger, ſowie viele Mitglieder

1) Vgl. die Annotationen zur Vita, c. 2. L. c. p. XLII. n. 13.

2) Vgl. die treffliche Darſtellung bei Häſer, Hiſtoriſch-pathologiſche Unterſuchungen, II. S. 72 ff.

3) Giuſſano, Leben des heiligen Karl Borromäus. Aus dem Italieniſchen v. Th. F. Klitſche, II. S. 1—51.

der Stadtbehörde haben bereits die Flucht ergriffen und die Zurückgebliebenen befinden ſich in der äußerſten Beſtürzung und Rathloſigkeit.

Eilends kehrte der Erzbiſchof nach Mailand zurück und betrat, nachdem er im Dome gebetet und Gottes Barmherzigkeit angerufen hatte, die nächſtgelegenen, von der Seuche bereits inficirten Häuſer, um das Uebel durch eigene Anſchauung kennen zu lernen und die erſten Vorſichtsmaßregeln zu treffen. In ſeinem Palaſte fand er die wenigen in der Stadt noch weilenden königlichen Beamten und Magiſtratsperſonen, welche erſchienen waren, ihn zu bitten und zu beſchwören, er möge ihnen in der allgemeinen Noth und Verzweiflung mit Rath und That beiſtehen und diejenigen Befehle ertheilen, welche er für Abwendung oder doch Beſchränkung der Krankheit für nothwendig erachte. Der Cardinal bemühte ſich, die Zagenden zu beruhigen, erklärte, zu jedem auch dem äußerſten Opfer bereit zu ſein und erſuchte ſie um ihre Mitwirkung. Gleich Gregor d. G. von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die Peſt eine Strafe Gottes ſei für die Sünden des Volkes, unterzog er ſich den ſtrengſten Abtödtungen, betete ohne Unterlaß, ordnete allgemeine Proceſſionen an und predigte bei denſelben in eigener Perſon, forderte zur Buße auf, zur Abſtellung der noch vorhandenen groben Mißſtände, zur werkthätigen Unterſtützung der Armen und Kranken.

Als ſeine Verwandten und Freunde aus all dem abnahmen, daß er ſich perſönlich dem Dienſte der Peſtkranken widmen wolle, ſuchten ſie ihn auf jede Weiſe davon abzubringen und zu veranlaſſen, daß er ſich an einen ſichern Ort zurückziehe und von da aus ſeine Anordnungen treffe. Aber ihre Mühe und Beredtſamkeit war vergeblich, er

kündigte den Entſchluß an, bei ſeiner theuren Heerde zu bleiben. Indeſſen wollte er, um den Vorwurf eines blinden und vorſchnellen Eifers zu vermeiden, in einer ſo wichtigen Angelegenheit nicht den eigenen Eingebungen folgen, ſondern auch die Anſicht anderer hören und legte einer Verſammlung frommer und erfahrener Männer die Frage vor: „ob er als Erzbiſchof von Mailand verpflichtet ſei, während der Peſt in der Stadt zu bleiben und dem Dienſte der Kranken obzuliegen, oder ob ſein Gewiſſen ihm erlauben könne, einen andern Aufenthaltsort zu wählen". Die Verſammlung ſpendete zwar ſeinem edelmüthigen Vorhaben das höchſte Lob, gab aber dennoch ihre Entſcheidung dahin ab, daß für ihn keine Pflicht beſtehe, ſein Leben einer ſo augenſcheinlichen Gefahr auszuſetzen. Demgegenüber erinnerte der Erzbiſchof an das Wort des Herrn, daß der gute Hirt ſein Leben laſſe für die Schafe, und verwies auf das Beiſpiel der hl. Biſchöfe, welche in derſelben Lage ganz ſo gehandelt haben, wie er jetzt beabſichtige, beifügend, es werde ihm wohl unmöglich ſein, die ſelbſtloſe Aufopferung, welche jene bewieſen, je zu erreichen. Die Verſammelten wußten auf ſeine Bemerkungen nichts zu antworten und beſchränkten ſich auf die Bitte, er möge ſich ſchonen, ohne dringende Noth keiner Gefahr ausſetzen und vor allem jede Berührung mit Angeſteckten vermeiden. Er gab das Verſprechen, ihren Wünſchen, ſoweit ſein Beruf als Seelſorger es erlaube, nachzukommen, indeſſen bezweifle er die Möglichkeit der Ausführung. Bei ſeinem öffentlichen Erſcheinen werde das geängſtigte Volk ſich um ihn drängen, Hülfe und Beiſtand fordern, er könne dieſe Unglücklichen, die ſeine Kinder ſeien, nicht zurückſtoßen und von ſeiner Perſon abſolut fern halten.

Der Erzbiſchof beharrte demgemäß auf ſeinem urſprünglichen Entſchluſſe, ſich dem Dienſte der Kranken zu widmen, bereitete ſich wie ein Sterbender auf den Tod vor, fertigte ſein Teſtament an und begann, nachdem er ſeine zeitlichen und ewigen Angelegenheiten alſo geordnet hatte, während der ganzen Dauer der ſchrecklichen Epidemie, welche erſt im folgenden Jahr ihr Ende erreichte [1]), jene großartige Thätigkeit zu entfalten, durch welche er die Bewunderung der Welt auf ſich zog.

Man ſah ihn überall, er beſuchte tröſtend und ermuthigend den Palaſt des Reichen wie die Hütte des Armen, und wohin er kam, trat ihm das entſetzlichſte Elend entgegen [2]), namentlich in den Lazarethen und den aus Brettern gezimmerten Baracken vor den ſechs Thoren der Stadt, armſelige, nothdürftig eingerichtete Räumlichkeiten, in welchen die Peſtkranken zu Hunderten eingeſchloſſen waren. Er traf umfaſſende, bis ins kleinſte Detail gehende, von ebenſo großem Eifer als Scharfſinn zeugende Maßregeln [3]), das Umſichgreifen des Contagiums zu hindern, und wie er beſtrebt war, der leiblichen Noth abzuhelfen, indem er zur Linderung der Armuth und Stillung des Hungers ſein ganzes Vermögen und Einkommen opferte, ſo lag ihm das Heil der Seelen noch unendlich mehr am Herzen. Von einem kleinen Gefolge begleitet ſpendete er den Peſtkranken die Sakramente eigenhändig,

1) Giuſſano, a. a. O. S. 46. Häſer, a. a. O. S. 80 f.

2) Der Cardinal hat dieſe Vorkommniſſe ſelbſt geſchildert auf der fünften Mailänder Provinzialſynode v. J. 1579, P. II. § 1. Hard. X. p. 983 sq.

3) Sie ſind den Acten der ebenerwähnten Synode P. II. § 2—30 — einverleibt.

auch diejenigen, welche eine unmittelbare Berührung des Körpers nöthig machen, die Firmung und letzte Ölung, bei welch erſterer es vorkam, daß manche nach dem Empfang alsbald todt zur Erde ſtürzten.

Da faſt alle Prieſter der Stadt aus Furcht in ihren Häuſern ſich einſchloßen und der Pflichterfüllung entzogen, ſo wandte er ſich an den Clerus des ſchweizeriſchen Antheils ſeiner ausgedehnten Erzdiöceſe und an die Ordensgeiſtlichen der Stadt. Beide Theile entſprachen willig den Wünſchen ihres Oberhirten und unterzogen ſich mit rühmlichem Eifer dem gefährlichen Dienſte. Aber bei der immer zunehmenden Ausbreitung der Seuche erwies ſich ihre Zahl als unzureichend, und in Anbetracht dieſes Umſtandes entſchloß ſich der Erzbiſchof, gegen die ſäumigen Cleriker Mailands von den Cenſuren Gebrauch zu machen, wollte indeſſen, bevor er zu dieſem äußerſten Mittel griff, noch einmal den Weg der Güte verſuchen. Er beſchied die Pfarrer und Weltgeiſtlichen zu ſich, forderte ſie mit eindringlicher Beredtſamkeit zur Übung der chriſtlichen Nächſtenliebe auf, ſetzte auseinander, daß jeder Prieſter ſtreng verpflichtet ſei, bei einer Epidemie die Sacramente der Buße und des Altars den Kranken zu ſpenden, und verſprach, für den Fall der Anſteckung ihnen, wenn er noch am Leben ſei, den gleichen Liebesdienſt zu erweiſen. Von ſeinen freundlichernſten Worten tiefergriffen legten alle das Gelöbniß ab, furchtlos den an der Peſt Erkrankten zu dienen, und thaten es in einer Weiſe, daß unter den 25,000 Menſchen, welche in der Stadt und Diöceſe der Epidemie zum Opfer fielen, 120 Prieſter ſich befanden [1]).

1) Giuſſano, a. a. O. S. 51.

Die Krankheit beſchränkte ſich aber keineswegs bloß auf Italien, verbreitete ſich vielmehr als eine wahre Pandemie faſt über ganz Europa, namentlich auch über die Schweiz, Deutſchland (Nürnberg, Biberach, Kempten) und die Niederlande [1]). Unſere Aufmerkſamkeit nimmt beſonders die Diöceſe Lüttich in Anſpruch, weil über die im J. 1579 daſelbſt herrſchende Seuche und die Grundſätze, welche damals hinſichtlich der dem Clerus in ſolchen Zeiten obliegenden Reſidenzpflicht maßgebend waren, von kirchlicher Seite nähere Nachrichten auf uns gekommen ſind.

Der dortige Archidiakon Johannes Chapeaville erzählt [2]), im genannten Jahre ſeien die meiſten Menſchen unverſehens und plötzlich von der Peſt ergriffen worden, die einen von ihnen halbentſeelt auf den öffentlichen Straßen gelegen, die andern gleich Wahnſinnigen, von der Wuth der Krankheit getrieben, blind und planlos umhergeirrt, jeder menſchlichen Hilfe und jedes Troſtes, ja was noch ſchlimmer geweſen, jedes geiſtlichen Beiſtands beraubt, ſodaß viele ohne Empfang der Sacramente aus dem Leben haben ſcheiden müſſen. Während der Schreckenszeit von den Pfarrern wiederholt über die Reſidenzpflicht und die Art der Sacramentsſpendung um Auskunft angegangen ſei ihm der Gedanke gekommen, ob es ſich der Mühe nicht lohnen möchte, wenn er gleich den Ärzten, die in ſolchen Zeiten Erfahrungen ſammeln, auf Heilmittel ſinnen und das Gefundene zu allgemeinem Gebrauch öffentlich bekannt machen, die Ausſprüche und Weiſungen der Schrift und

1) Schnurrer, a. a. O. II. S. 123 f. Häſer, a. a. O. S. 73.

2) Tractatus de necessitate et modo ministrandi sacramenta tempore pestis, Mogunt. 1612. Epistola dedicatoria.

der Synoden, der Tradition und kirchlichen Wiſſenſchaft, welche auf das von den Clerikern während einer Epidemie zu beobachtende Verhalten ſich beziehen, in einer eigenen Schrift wohlgeordnet zuſammenfüge und ſeinen Standesgenoſſen für künftige Fälle eines ähnlichen Unglücks zur Verfügung ſtelle. An der Hand einer reichen Literatur führt er folgende Grundſätze durch: Wenn eine anſteckende Krankheit herrſcht, müſſen die Sacramente ganz ſo wie zu andern Zeiten und zwar trotz aller Lebensgefahr adminiſtrirt werden. Dieſe Pflicht liegt von amtswegen allen in der Seelſorge angeſtellten Prieſtern ob, in erſter Linie alſo den Pfarrern, und wenn ſolche nicht mehr vorhanden ſind, muß der Biſchof für Stellvertreter ſorgen oder perſönlich Hülfe leiſten. In Ausübung ihrer Pflicht haben die Seelſorger die Kranken, welche ſich nicht mehr von der Stelle bewegen können, in ihren Behauſungen aufzuſuchen und ihnen die Tröſtungen der Religion dorthin zu bringen — nicht bloß einmal, ſondern ſo oft der körperliche oder geiſtige Zuſtand des Einzelnen es erfordert. Hat der rechtmäßige Seelſorger ſeine Selle verlaſſen oder wurde er ſelbſt vom Contagium ergriffen oder iſt er geſtorben, ſo ſollen andere Prieſter, gleichviel ob Weltgeiſtliche oder Regularen, — zuerſt die ortsanweſenden und, wenn ſolche fehlen, auch auswärtige — den paſtorellen Krankendienſt übernehmen; im Falle der Weigerung kann ſie der Biſchof mittelſt kirchlicher Strafen zur Pflichterfüllung zwingen [1]). Wir glauben, die zahlreichen Specialfragen, welche der genannte Autor mit caſuiſtiſcher Ausführlichkeit beſpricht, hier übergehen zu ſollen,

1) L. c. C. I. p. 1—142.

aber ſchon das Angeführte liefert den evidenten Beweis, daß im 16. Jahrhundert von einem Recht der Seelſorgs-geiſtlichen, zur Zeit einer Epidemie ihre Gemeinden zu verlaſſen, abſolut keine Rede war, ſondern die Pflicht, auf ihren Stellen zu bleiben und den Obliegenheiten des Amtes in ihrem vollen Umfange zu genügen, nicht dem geringſten Zweifel unterlag. Die im Weſen des Chriſtenthums und in einer mehr als tauſendjährigen Übung begründete Strenge, mit welcher die Kirche die dem Clerus bei ſolchen Kataſtrophen zukommenden Berufspflichten beurtheilte, blieb auch in den folgenden Zeiten unverändert beſtehen und hat ſich bis auf die Gegenwart erhalten. Es ſei geſtattet, zum Schluſſe dieſes geſchichtlichen Excurſes noch einige Beiſpiele namhaft zu machen.

Die von uns mehrerwähnte Lebensbeſchreibung des heiligen Karl Borromäus von Giuſſano war im J. 1610 erſchienen und im J. 1685 von Edwin Cloyſault ins Franzöſiſche überſetzt worden. Biſchof Heinrich von Chalons, der die Arbeit Cloyſaults veranlaßt hatte, empfahl das Werk ſeinem Clerus in einem eignen Hirtenbrief aufs Angelegentlichſte und machte beſonders auf die Thätigkeit, welche der Cardinal während der Peſt entfaltete, aufmerkſam. „Lernet aus derſelben auch Euer Leben, wenn Gott uns mit einer ähnlichen Plage heimſuchen ſollte, auf eine ſo edelmüthige Weiſe wagen ... Beladet Euch, wie er gethan, mit den Sünden Eueres Volkes, um dieſelben durch Eure Buße zu ſühnen“ [1]). Eine ſolche Ermahnung an ſeine Geiſtlichkeit zu richten, hatte der Biſchof hinreichenden Anlaß. Frankreich war damals faſt von allen Seiten

1) Giuſſano, a. a. O. I. S. XI.

durch die Peſt bedroht. Im J. 1676 hatte ſich dieſelbe an der Nordküſte Afrikas (Algier, Marokko) gezeigt und die furchtbarſten Verheerungen angerichtet, ſodaß die Zahl der Todten auf vier Millionen geſchätzt wurde [1]. Von da verbreitete ſie ſich mit der gleichen Heftigkeit über Spanien (Antequera, Murcia, Carthagena, Granada, Velez, Ronda, Montril und andere Städte). Im Jahr 1679 zeigte ſich die Peſt in Ungarn, Öſterreich, Galizien, Brandenburg, Halberſtadt, Dresden, Leipzig, Bamberg, Regensburg, Ulm, Stuttgart, Tübingen u. ſ. w. [2]. Mit ganz beſonderer Bösartigkeit wüthete ſie in der volkreichen Kaiſerſtadt [3]. Die Sterblichkeit war furchtbar, einige Monate lang betrug ſie je 25,000 Todte, obwohl der Hof und ein großer Theil der Einwohner die Flucht ergriffen hatten. Der Hauptgrund der ſchnellen und weiten Verbreitung lag in der Sorgloſigkeit der Behörden, es fehlte an geeigneten Vorkehrungen, an Ärzten, Krankenwärtern und ſelbſt an Wagen zur Beſtattung der Leichen. Daß der Clerus ſeine Pflicht nach allen Seiten erfüllte, kann nach Abraham a St. Clara, der dieſe Schreckenszeit in ſeinem „Merks Wien“ ausführlich geſchildert hat, keinem Zweifel unterliegen, denn es ſtarben mehrere Hundert Weltprieſter, von welchen er viele mit Namen anführt, in Ausübung ihres Berufes.

Eine ähnliche Veranlaſſung, die Pflicht des Krankenbeſuches einzuſchärfen, hatte der treffliche Erzbiſchof Sebaſtian Monteiro da Vide von Bahia (in Braſilien). Am Ende des 17. Jahrhunderts war in ganz Südamerika

1) Schnurrer, a. a. O. II. S. 211.
2) A. a. O. S. 214.
3) Häſer, a. a. O. II. S. 204 ff.

eine anſteckende Krankheit verbreitet, die zahlreiche Opfer forderte und keine der dortigen Nationalitäten verſchonte [1]). Der eifrige Metropolit beabſichtigte, auf Pfingſten 1707 ein Provinzialconcil zu berufen; weil aber zwei von den vier Suffraganſtühlen erledigt waren und ein dritter Biſchof nicht erſcheinen konnte, ſo wurde eine bloße Diöceſanſynode abgehalten [2]). Das dritte Buch ihrer Conſtitutionen handelt von den Pflichten des Clerus und die Titel 29. 30 ſpeciell von der Reſidenz. Ohne Zweifel mit Rückſicht auf die umherſchleichende Seuche und in Anbetracht, daß es mit der Seelſorge ohnehin nicht am beſten beſtellt ſei [3]), wird mit beſonderm Nachdruck hervorgehoben: »Jam grassante pestilentia, quum vel maxime requirantur ministeria sacerdotum, qui debeant, quando opus fuerit, ponere vitam pro ovium salute (quanto enim cum scandalo et damno tunc abessent): severe prohibetur, ne quis parochus audeat in tali tempore, vel ad paucos dies, a sua parochia discedere, sub poena suspensionis ad archiepiscopi arbitrium incurrenda« [4]).

Zum letzenmal in Europa zeigte ſich die eigentliche Bubonenpeſt in Marſeille [5]). Ein franzöſiſches, von Capitän Chataud befehligtes, mit Baumwolle und Seide befrachtetes Schiff hatte im Anfang des Februar 1720 die

---

1) Schnurrer, a. a. O. S. 229 f.

2) Acta et decreta s. Concilior. recent. Collectio Lacens. I. p. 847.

3) L. c. » . . in animarum gubernatione a multis perperam fieri non sine magno animi dolore animadverterat (metropolita).

4) L. c. p. 855.

5) Häſer, a. a. O. S. 358 ff.

ſyriſche Küſte, wo ſeit einem Jahre die Peſt herrſchte, mit einem erſchlichenen Geſundheitspaſſe verlaſſen. Schon auf der Fahrt ſtarben mehrere von der Mannſchaft, andere erkrankten und erlagen der Anſteckung in Livorno, wo das Schiff anlegte. Obgleich die Ärzte der Stadt die Krankheit für ein gefährliches Fieber erklärt hatten, ſetzte Chataud die Reiſe fort, langte gegen Ende des Mai in Marſeille an, nachdem inzwiſchen drei weitere Perſonen geſtorben waren. In Folge eines irrthümlichen, in Livorno von einem Chirurgen ausgeſtellten Geſundheitspaſſes wurde das Schiff keiner Quarantäne unterworfen, ſchnell nacheinander kamen Todesfälle vor theils unter den Ankömmlingen theils auf Seite der Einwohner, welche zu dem Schiff in nähere Beziehung getreten waren und auch der Prieſter, welcher die Kranken beſucht hatte, wurde von der Seuche dahingerafft. Trotz der jetzt angewendeten Vorſichtsmaßregeln verbreitete ſich dieſelbe auch in der Stadt und wüthete, namentlich unter der ärmern Bevölkerung, mit beiſpielloſer Vehemenz; die Reichen flohen nach ihren Landſitzen, viele verließen Frankreich und ſelbſt Europa, ſpäter folgten auch die Behörden und ſogar einzelne Ärzte. Der Schrecken und die Verzweiflung waren grenzenlos, und als ſich zur Peſt, die auf ihrem Höhepunkte am 28. Auguſt 800 Menſchen hinweggerafft hatte, auch noch eine Hungersnoth geſellte, nahm das gewöhnliche Volk zu Aufſtänden, Mord und Plünderung ſeine Zuflucht. Der Clerus blieb in der allgemeinen Verwirrung ruhig auf ſeinem Poſten und übte die traurigen Pflichten ſeines Berufes, insbeſondre wird der Biſchof Belzunces von Marſeille wegen ſeiner unermüdlichen Thätigkeit mit Auszeichnung erwähnt. Er hat, wie Cle-

mens XI in einem eigenen, unterm 14. Sept. 1720 an ihn erlaſſenen Breve lobend hervorhebt, für die ihm anvertraute Heerde muthig das Leben eingeſetzt, die Peſtkranken in ihren Behauſungen häufig beſucht, ſie väterlich getröſtet, zur Buße ermahnt, ihnen mit eignen Händen die Sacramente geſpendet, denjenigen, welche von der Anſteckung verſchont blieben, aber dem Hungertode nahe waren, für die nöthigen Nahrungsmittel geſorgt, kurz alle Pflichten eines treubeſorgten Vorgeſetzten aufs Gewiſſenhafteſte erfüllt [1]).

Über die Haltung, welche der höhere wie der niederere Clerus im Laufe des gegenwärtigen Jahrhunderts bei ausgebrochenen Epidemien beobachtete, noch beſondere Zeugniſſe zu ſammeln, dürfte kaum nöthig ſein, die unerſchrockene und aufopfernde Thätigkeit, welche er bei derlei Anläſſen überall entfaltete, iſt bei den Lebenden noch in friſcher Erinnerung. Indeſſen mögen einige officielle Kundgebungen im Folgenden kurz berührt werden.

Das achte Provinzialconcil von Baltimore (1855) beklagt in ſeinem an Clerus und Volk gerichteten Paſtoralſchreiben das kürzlich erfolgte Ableben von vier der Provinz angehörigen Biſchöfen und führt aus, zwei der-

---

1) »Ex quibus omnibus te animam tuam boni Pastoris exemplo pro ovibus fidei tuae creditis dare paratum esse adeoque peste afflatos frequenter invisere, paterno affectu consolari opportunisque monitis ad implorandam a divina bonitate peccatorum veniam excitare, illis insuper ecclesiae sacramenta propriis etiam manibus administrare, iis autem, qui non tam morbo, quam fame premuntur, necessaria ad vitae sustentationem alimenta conquirere, omnia demum optimi diligentissimique praesulis officia cumulate obire percepimus«. Bei Benedict. XIV, De synodo dioeces. L. XIII. c. 19. n. 4.

ſelben ſeien eines natürlichen Todes geſtorben, die beiden andern aber während der herrſchenden Peſtilenz ein Opfer ihres Berufes geworden. Der Biſchof von Savannah (J. X. Gartland), welcher wie einſtens Karl Borromäus den Kranken Tag und Nacht die Sacramente geſpendet, habe ſeinen Pflichteifer mit dem Leben bezahlt und ſein freiwilliger Begleiter (Eduard Barron, Biſchof von Eucarpia, in part.) das gleiche Schickſal getheilt [1]).

Die zweite Synode von Quebec (in Unterkanada) v. J. 1854 ſchärft den Pfarrern die Pflicht des Krankenbeſuches ein und verbindet mit dem Hinweis, daß die Erfüllung derſelben bei einer contagiöſen Krankheit doppelten Eifer erfordere, das anerkennende Zeugniß, daß der Clerus der Provinz zu allen Zeiten, namentlich aber in der jüngſten Vergangenheit, durch ſeine Opferwilligkeit die Kirche erfreut und erbaut, den Beifall und die Bewunderung der Welt ſich erworben habe [2]).

In Europa ſind es die Provinzialſynoden von Paris (1849) und Weſtmünſter (1855), welche der Hingebung, die der Clerus zur Zeit der graſſirenden Cholera bewieſen, rühmend gedenken. Das erſtgenannte Concil erinnert an den guten Hirten, der ſein Leben laſſe für die Schafe, dankt der Geiſtlichkeit für ihre treue Pflichterfüllung, welche manchen aus ihr den ruhmvollen Tod eines

1) Literae pastorales octavi Concilii provinc. Baltimorens. Collect. Lacens. III. p. 1155.

2) Conc. Quebecens. II. anno 1854. C. XV. n. 4: » . . quod quidem praeteritis temporibus semper, nostris vero praesertim, fecit hujus provinciae clerus, toti ecclesiae laetitiam et aedificationem afferens sibique saeculi ipsius hominum plausus et admirationem concilians«. Collect. Lacens. l. c. p. 652.

Martyrers der Nächſtenliebe gebracht habe. »Omnes, id quod ultro testamur, officium praestitistis, nec defuerunt e vestro numero caritatis martyres, qui in hac pietatis palaestra gloriosos exitus et immortales coronas invenerunt« [1]. Das gleiche Lob ſpendet die Synode von Weſtmünſter dem engliſchen Clerus, welcher zur Zeit der Cholera keinerlei Furcht gezeigt, ſondern muthig dem Tode entgegengegangen ſei, um den Kranken hilfreich beizuſtehen [2].

Demgemäß begegnen wir in der Geſchichte der Kirche nicht einem einzigen Beiſpiel, welches die oben erwähnte Anſicht, als ob Biſchöfe, Pfarrer oder ſonſtige Seelſorgsgeiſtliche bei einer herrſchenden Epidemie nur einen Stellvertreter zurückzulaſſen brauchten, um die Ihrigen im Stiche laſſend das Weite ſuchen zu können, irgendwie beſtätigte, ſondern überall, wo der Thätigkeit des Clerus Erwähnung geſchieht, wird ſein Ausharren berichtet und ſeine muthige Pflichterfüllung rühmend hervorgehoben. Die bekannten Rechtsſätze, auf welche jene Canoniſten ſich berufen: »Potest quis per alium, quod potest facere per se ipsum« oder »Qui facit per alium, est perinde ac si faciat per

1) Literae synodicae conc. Paris. Collect. Lac. IV. p. 82. Cfr. p. 24 sq.

2) Literae synod. conc. Westmonaster. n. 4: »Nunquam grassantis pestilentiae atrocitatem horruerunt, sed morbo mortique obviam iverunt, ut maxime destitutis ovium suarum opem ferrent«. Jn derſelben anerkennenden Weiſe hatte ſich auch der Papſt ausgeſprochen: »Gaudemus pariter, clerum ipsum in teterrimae luis calamitate, quae tot oppida, tot frequentissimas urbes funestavit, adeo alacriter obiisse quaelibet caritatis officia, ut vitam profundere ad salutem proximorum pulchrum sibi ac decorum existimaverit«. Collect. Lacens. III. p. 1346. 1348.

se ipsum« [1]) können in einer öffentlichen Bedrängniß, wie die Peſt ſie bringt, keine Anwendung finden. Schon für ruhige und friedliche Zeiten hat die Kirche nie geſtattet, daß Curatpfründner ihre Obliegenheiten auf Andere übertragen und den Ort ihrer Beſtimmung verlaſſen, um anderswo den Aufenthalt zu nehmen. Mit Recht galt immer als Grundſatz, das einzelne Beneficium müſſe demjenigen verliehen werden, der für dasſelbe der Tauglichſte und Würdigſte ſei [2]), auf die Thätigkeit dieſes Mannes hat die betreffende Gemeinde rechtlichen Anſpruch, er ſoll daher ununterbrochen bei ihr reſidiren und ſein Amt perſönlich verwalten [3]). Mit Genehmigung des competenten Obern einen Vikar zu beſtellen und anderwärts den Aufenthalt zu nehmen, iſt nur aus beſonderen, vom Geſetze ausdrücklich genannten Gründen geſtattet [4]). Wer ohne einen ſolchen Grund willkürlich ſeine Stelle verläßt und die mit derſelben verbundenen Functionen auf einen Andern überträgt, entzieht ſeiner Gemeinde die perſönliche Dienſtleiſtung, die er ihr ſchuldet, verletzt mithin wohlerworbene Rechte Dritter, ganz abgeſehen von der

1) c. 68. 72 de regulis jur. VI.

2) Arg. c. ult. § 1 X de offic. jud. delegat. 1. 29. Trid. XXIV. c. 1 de ref.

3) c. 3 X de clericis non resid. 3. 4: »Quum igitur ecclesia vel ecclesiasticum ministerium committi debuerit, talis ad hoc persona quaeratur, quae residere in loco et curam ejus per se ipsam valeat exercere«. c. 30 X de praebend. 3. 5: »Qui vero parochialem habet ecclesiam, non per vicarium, sed per se ipsum illi deserviat in ordine, quem ipsius ecclesiae cura requirit«.

4) c. 30 cit. fügt bei: »nisi forte dignitati vel praebendae parochialis ecclesia sit annexa. Quo in casu concedimus etc. Andere Gründe in c. 4. 12—15 h. t. 3. 4.

Gewiſſenloſigkeit, die Einkünfte einer Kirche zu beziehen, ohne die übernommenen Pflichten zu erfüllen [1]).

Bei dem Ernſte, mit welchem die Geſetzgebung ſchon für gewöhnliche Zeiten die Zuſammengehörigkeit von Pfründner und Gemeinde beurtheilte, konnte Niemanden entgehen, daß ſie zur Zeit einer graſſirenden Seuche die Anweſenheit und perſönliche Dienſtleiſtung des Beneficiaten mit doppeltem Nachdrucke fordern müſſe. Oder wäre das Benehmen eines Geiſtlichen, welcher bei der nahenden Gefahr ſchnell nach einem Stellvertreter ſich umſehen und bloß auf die eigene Perſon bedacht ſeinen Pflegempfohlenen theilnahmslos den Rücken kehren würde, nicht ein wahrer Hohn auf das Wort des Erlöſers „Der gute Hirte läßt das Leben für ſeine Schafe“, verdiente ein ſolcher Ausreißer nicht im vollſten Maße den Namen des „Miethlings“, der durch ſeine Feigheit Schmach und Schande ſich ſelbſt und ſeinem Stande bereitet und den Gläubigen ſchweres Aergerniß giebt? Wenn der Soldat in Friedenszeit ſeine Fahne verläßt, ſo trifft ihn ſchimpfliche Degradation; thut ers aber im Angeſichte des Feindes, ſo wird er mit dem Tode beſtraft [2]). Dieſe und ähnliche Erwägungen mögen bei contagiöſen Krankheiten die Geiſtlichkeit veranlaßt haben, Stand zu halten, unerſchrocken dem Feind in's Auge zu ſchauen und mit Einſetzung des eigenen Lebens den Opfern des gemeinſamen Unglückes ihre Dienſte zu widmen. Hieraus erklärt ſich, wie bereits oben erwähnt wurde, die Thatſache, daß die ältere Geſetzgebung ſich mit der Angelegenheit gar nicht befaßte, — ſie hatte keinen Anlaß,

---

1) Aus dieſen Gründen hat die andauernde Nichtreſidenz den Verluſt des Amtes in ihrem Gefolge — c. 8. 17 X h. t. 3. 4.

2) L. 3. §. 4. 5; l. 5. §. 1 Dig. de re militar. 49. 16.

ausdrücklich vorzuſchreiben, was der Clerus aus freien Stücken übte.

Erſt nach dem Tridentinum wurde der in Rede ſtehende Punkt der Disciplin von Amtswegen näher erörtert und in den Kreis der kirchlichen Geſetzgebung gezogen. Als in Mailand die Peſt ausgebrochen war, ſchloßen ſich faſt alle Prieſter der Stadt aus Furcht vor Anſteckung in ihren Häuſern ein und ließen ſich nur allmählig zur Pflichterfüllung bewegen. Der erſtere Umſtand legte dem Cardinal Borromäus die Beſorgniß nahe, es möchten andere Seelſorgsgeiſtliche hier und in der Erzdiöceſe wenigſtens zu dem Auskunftsmittel greifen, daß ſie einen Vicar aufſtellen und den Ort ihrer Pfründe verlaſſen [1]). Deßhalb legte er gleich im Beginn der Epidemie der Congregatio Concilii die Frage zur Entſcheidung vor: ob die Pfarrer zur Zeit der Peſt verpflichtet ſeien, bei ihren Pfarrkirchen zu reſidiren und ihren von der Krankheit ergriffenen Parochianen perſönlich die Sacramente zu ſpenden und ob ihnen, wenn ſie es nicht thun, die Pfründen ſogleich, ohne die den Nichtreſidirenden von den ältern Canones eingeräumte Zeitfriſt abzuwarten, entzogen werden können [2])? Ueber die im Schooße der Congregation gepflogenen Verhandlungen hat Proſper Fagnani, bald nachher Secretär dieſer Behörde, ausführlichen Bericht erſtattet [3]).

---

1) Benedict. XIV, De synodo dioeces. L. XIII. c. 19. n. 2.

2) »An porochi tempore pestis teneantur residere in suis parochialibus et sacramenta per se ipsos ministrare parochianis suis eo morbo infectis. Anve, si id non faciant, possint statim privari non expectato tempore a veteribus canonibus praefixo iis, qui a suis ecclesiis absunt.«

3) Commentar. ad c. ultim. X de clericis non resid. 3. 4. n. 37 sqq.

Den 11. October 1576 erfolgte auf der Grundlage älterer Theologen und Canoniſten [1]) die Entſcheidung, daß die Pfarrer verpflichtet ſeien, ihren an der Peſt erkrankten Parochianen die zum Seelenheile unumgänglich nothwendigen Sacramente der Taufe und Buße zu ſpenden (»ministrare duntaxat duo sacramenta ad salutem necessaria, nempe baptismum et poenitentiam seu confessionem«) und zwar können ſie es perſönlich oder durch einen Stellvertreter thun. Zugleich beſchloß die Congregation, hinſichtlich des letzteren Punktes, da das Tridentinum von den Pfründnern die perſönliche Vornahme ihrer Amtsfunctionen fordere [2]), ſich an den Papſt zu wenden.

Am folgenden Tage erklärte Gregor XIII. ſeine Zuſtimmung ſowohl zum erſten Theil der Entſcheidung als auch in Betreff des Stellvertreters, vorausgeſetzt, daß derſelbe ein tauglicher Mann ſei. Mit der Zulaſſung eines Gehülfen werde ein doppelter Vortheil erzielt: einerſeits könne der Pfarrer, wenn ſein Stellvertreter die Kranken beſorge, ſich ausſchließlich der Paſtoration der Geſunden widmen und andererſeits werde den letztern möglich gemacht, bei ihm das Sacrament der Buße zu empfangen, was ſie aus Furcht vor Anſteckung nicht thun würden, wenn auch er an der Seelſorge der Peſtkranken ſich betheiligte.

Als einige Zeit nachher den Mitgliedern der Congregation bekannt wurde, daß der hl. Antonin von Florenz die Thätigkeit der Seelſorgsgeiſtlichen nicht auf die Spendung der Taufe und Buße beſchränke, ſondern ganz allgemein

---

1) Ripa, De peste Vers. Quinto, n. 147—50. Thomas, Secunda secund. Quaest. XXVI. art. 5 (cfr. Quaest. CLXXXV. art. 5). Navarrus, Manuale, c. XXIV. n. 10.

2) Sess. XXIII. c. 1 de ref.

ſage, es ſeien zur Peſtzeit die Sacramente zu adminiſtriren, ſo wurde beſchloſſen, auch dieſen Punkt der Entſcheidung des Papſtes zu unterbreiten.

Am 26. Oktober referirten zwei Cardinäle über die Angelegenheit und ſprachen ſich dahin aus, daß der Erzbiſchof von Florenz nur ſeiner Privatmeinung Ausdruck gegeben habe und nicht die Auctorität des Geſetzgebers oder Richters beanſpruchen könne. Aber der Papſt war doch geneigt, ihm beizuſtimmen und befahl, daß in dem zu erlaſſenden Schreiben unbeſtimmt „die Sacramente“ geſagt oder wenigſtens an die Stelle von »duntaxat« das Wort »omnino« geſetzt werde, ſo daß die Entſcheidung dann laute: »teneri omnino ministrare baptismum et poenitentiam.« Die Frage, ob eine förmliche Conſtitution zu erlaſſen ſei, ſolle in Erwägung gezogen, zu dieſem Zwecke das Gutachten hervorragender Theologen eingeholt und auch darüber Beſchluß gefaßt werden, ob den Pfarrern, welche ihrer Pflicht ſich entziehen, ſogleich (»statim«) die Beneficien zu entziehen ſeien.

In der auf den 6. December anberaumten Sitzung wurde mit allen gegen *eine* Stimme beſchloſſen, bei der neulich gegebenen Entſcheidung zu beharren (»ut scilicet teneantur residere, itemque sacramenta baptismi et confessionis omnino ministrare per se vel alium idoneum).« Es ſolle keine Conſtitution erlaſſen, ſondern der Entſcheid, wie die Congregation zu thun gewohnt ſei, dem Frageſteller durch ein beſonderes Schreiben kundgegeben werden. In demſelben ſei noch beizufügen, daß die Pfarrer, welche vor der Peſt die Flucht ergriffen haben, um deßwillen nicht ſogleich ihrer Beneficien beraubt werden dürfen, ſondern das gegen ſie zu beobachtende Verfahren innerhalb

der vom Tridentinum Seſs. XXIII. c. 1 de ref. gezogenen Grenzen ſich zu halten habe. Zuerſt ſeien ſie alſo durch Edict (hier jedoch in milder Form) zur Rückkehr aufzufordern, dann mittelſt kirchlicher Cenſuren, in dritter Linie durch Entziehung der Einkünfte zur Pflichterfüllung anzuhalten und in letzter Inſtanz, wenn alle dieſe Maßregeln als fruchtlos ſich erweiſen, mit privatio beneficii zu beſtrafen. Außerdem kam in dieſer Sitzung noch die von zahlreichen Autoren vertretene Anſicht zur Sprache, daß, wenn die Pfarrer wegen Feindſchaften, welche das Leben bedrohen (inimicitiae capitales), fliehen dürfen, ihnen das Gleiche auch bei der Peſt geſtattet ſein müſſe; ferner wurde daran erinnert, daß die abſolute Reſidenzpflicht die erwarteten Vortheile vielleicht doch nicht gewähre, indem ſich die geſunden Parochianen aus Furcht vor Anſteckung von ihren Seelſorgern gleichwohl fernehalten und namentlich zu befürchten ſei, daß die Pfarrer, wenn alle ohne Ausnahme in den Gemeinden zu verbleiben haben, in ihrer Geſammtheit von der Krankheit hinweggerafft werden. In Erwägung dieſer Verhältniſſe war die Verſammlung der einſtimmigen Anſicht, es ſei dem Erzbiſchof von Mailand Klugheit und Maßhalten zu empfehlen, daß er entweder nicht alle Pfarrer, ſondern nur einen Theil derſelben zur Reſidenz anhalte und unter die letztern die Geſchäfte vertheile, oder daß er eine Anzahl von Prieſtern, die ſich freiwillig zur Paſtoration der Peſtkranken erbieten, in die einzelnen Pfarreien abordne und ihnen auf Verlangen eine billige Entſchädigung reiche, habe man doch auch in Rom bei einer frühern Epidemie zu dieſem Auskunftsmittel gegriffen und an andern Orten [1]) ſei, wie ein Mitglied

1) Cfr. Chapeaville, De necessitate et modo ministrandi sacramenta tempore pestis, C. I, quaest. 18. p. 56 sqq.

hervorhob, die löbliche Sitte entſtanden, daß Fürſten, Landesbehörden oder Stadtmagiſtrate für Spendung der Sacramente Sorge tragen, zu dieſem Zwecke Cleriker miethen und denſelben aus öffentlichen Mitteln oder aus Collecten ein entſprechendes Honorar anweiſen. Auf dieſe Sitte ſei im Schreiben aufmerkſam zu machen, übrigens ſolle die ganze Angelegenheit vorher dem Papſte vorgelegt werden.

Am 10. December wurde im Conſiſtorium Bericht erſtattet und Gregor XIII. entſchied, es ſei ein einfaches Schreiben an den Cardinal der hl. Praxedis (Carl Borromäus) zu richten und ihm zu eröffnen, Se. Heiligkeit habe, nachdem die Anfrage in der Congregation erörtert worden, auf der Grundlage des von der letztern vorgelegten Referates entſchieden, daß die Pfarrer zur Zeit der Peſt verpflichtet ſeien, unter allen Umſtänden in ihren Gemeinden zu reſidiren, daß ſie jedoch durch einen tauglichen Gehülfen die Sacramente der Taufe und Buße den Kranken können ſpenden laſſen und daß im Falle der Nichtreſidenz nach Maßgabe der tridentiniſchen Strafbeſtimmungen gegen ſie vorzugehen ſei [1]).

In der Sitzung vom 23. December wurde der ebenerwähnten Entſcheidung noch beigefügt, daß die Pfarrer verpflichtet ſeien, durch ihre Stellvertreter den Peſtkranken die Sacramente der Taufe und Buße zu adminiſtriren [2]). Zwar bemerkte der Cardinal Alciatus,

1) »Parochos tempore pestis teneri omnino residere in suis ecclesiis parochialibus, posse tamen per alium ministrare parochianis suis peste infectis sacramenta baptismi et poenitentiae, et si non resederint, contra eos procedendum esse servata forma cap. 1. Sess. XXIII in fine.«

2) »Ministrent vero parochianis peste infectis sacramenta baptismi et poenitentiae per alios.«

dieſe letztere Beſtimmung erwecke den Schein, als ob den Pfarrern die perſönliche Spendung der beiden Sacramente unterſagt werden wolle, aber die geſammte Congregation erwiderte, die obige Einſchränkung entſpreche genau den Intentionen des Papſtes und ſei zu Gunſten der noch geſund gebliebenen Parochianen gemacht worden, denn es wäre ſonſt zu befürchten, daß ſich dieſelben von ihren Seelſorgern, wenn die letztern gleichfalls die Peſtkranken beſuchten, fernhalten möchten.

Ob die von der Congregation beantragten und von Gregor XIII. genehmigten Beſchlüſſe dem Cardinal von Mailand durch ein Schreiben mitgetheilt worden ſeien, läßt ſich nicht erweiſen, im Gegentheil, das Factum der Inſinuation iſt ſehr zweifelhaft, denn keiner der Biographen des Heiligen giebt eine dießbezüglichee Notiz [1]) und Borromäus ſelbſt erwähnt auf ſeiner fünften Provinzialſynode, wo er ausführlich von den während der Peſt getroffenen Maßregeln ſpricht, einer aus Rom an ihn ergangenen Weiſung mit keiner Sylbe. Aber daß er im Sinne derſelben, wenn auch von ſich aus und unabhängig, ſeine Anordnungen getroffen habe, läßt ſich, wie das Folgende zeigen wird, nicht in Abrede ſtellen.

Uebrigens iſt die von der Congregation am 23. December ihrer frühern Entſcheidung beigefügte Vorſchrift, daß die Pfarrer durch ihre Gehülfen den Kranken die Sacramente adminiſtriren laſſen müſſen, nicht in die

1) Ballerini, S. Antonini Summa theologica, P. I. tit. V. c. 1 (p. 359): »Num hoc Congregationis et Pontificis responsum ad S. Carolum missum fuerit, ignoro: nulli enim vitae ejus Scriptores hanc declarationem eidem traditam memorant.«

Praxis übergegangen [1]), ſondern nur die Beſtimmung vom 10. December, wornach ſie die Seelſorge der Angeſteckten ihren Vicarien übertragen können, allgemein recipirt worden. Schon Carl Borromäus ſtellt die Pfarrer und jene Prieſter, welche vom Biſchof beim Herannahen der Peſt in die Gemeinden geſchickt worden, völlig auf gleiche Stufe und weiß nichts von einem ausſchließlichen Krankendienſt der letztern [2]), die Canoniſten ſtellen es lediglich dem Pfarrer anheim, ob er die Kranken ſelbſt beſuchen oder dieſe Obliegenheit an ſeinen Vicar übertragen wolle [3]), ebenſo erwähnen Ballerini [4]) und Benedict XIV. [5]) nur

---

1) Unſeres Wiſſens hat nur das Concil von Cambrai im J. 1586 an jener Forderung der Congregation feſtgehalten, indem es Tit. V. c. 10 vorſchreibt: Tametsi sacra synodus non ignoret, pastores ex se paratos esse administrare sacramenta omnibus suis parochianis, etiam peste infectis; tamen quia experientia cognitum est, eam esse multorum parochianorum infirmitatem et pusillanimitatem, ut a proprio parocho abhorreant, simul atque eumdem alicui vel leviter de peste suspecto sacramenta administrasse intelligunt: praecipit ut tempore pestis capellani constituantur sumptibus aerarii publici vel collectis singulorum parochianorum, in quorum utilitatem evidenter hoc cedere intelligitur, qui sacramenta dictis peste infectis iisque solis administrent, quibus capellanis episcopi dent curam animarum.« Hard. IX. p. 2159.

2) Conc. Mediolan. V. anno 1579. P. II. c. 10. Hard. X. p. 994.

3) Reiffenstuel, Jus. can. L. III. tit. 4. n. 103 sq. Schmalzgrueber, Jus. eccles. L. III. tit. 4. n. 49. Leurenius, Forum. benefic. P. I. quaest. 384. Engel, Colleg. jur. can. L. III. tit. 4. § 2. n. 17.

4) L. c.

5) De synodo dioeces. L. XIII. c. 19. n. 2.

des Decretes vom 10. December, welches dem Pfarrer nicht befiehlt, ſondern bloß geſtattet, ſich eines Stellvertreters zu bedienen und hiemit übereinſtimmend hat auch in die treffliche Ausgabe des Tridentinums von Richter und Schulte (Lipsiae 1853) das in Rede ſtehende Decret mit Hinweglaſſung des andern Aufnahme gefunden [1]). —

Wenn hienach der Pfarrer ſtrenge verpflichtet iſt, während der Peſt in ſeiner Gemeinde zu bleiben und den Erkrankten entweder ſelbſt oder durch einen Gehülfen die Sacramente der Taufe und Buße zu ſpenden, ſo verſteht ſich die Reſidenzpflicht des Biſchofs ganz von ſelbſt oder vielmehr ſie iſt für ihn noch ſtrenger und dringender als für den gewöhnlichen Seelſorger. Die Flucht des Oberhirten würde in verſtärktem Maße an den Miethling erinnern, von welchem das Evangelium redet, ſein zaghaftes Davoneilen müßte der ganzen Diöceſe zum ſchwerſten Aergerniſſe gereichen, die Gemüther niederdrücken, das Gefühl der Verlaſſenheit und den Schrecken, welchen die Krankheit ohnehin ſchon verbreitet, aufs Höchſte und oft bis zur Verzweiflung ſteigern. Auf die Anfrage, ob der Biſchof zur Zeit der Peſt ununterbrochen bei ſeiner Cathedrale anweſend ſein und den Curatprieſtern die Sacramente ſpenden müſſe oder ob er ſich entfernen dürfe, um ſein Leben zum Wohl der Untergebenen unverletzt zu erhalten oder ob er wenigſtens an einen andern, von der Epidemie noch nicht ergriffenen Ort der Diöceſe ſich begeben und die bereits inficirte Biſchofsſtadt, obwohl ſie ſeiner Gegenwart dringend bedürfe, verlaſſen könne, erklärte Gregor XIII. in demſelben Jahr 1576, das von ihm in Betreff der Pfarrer erlaſſene Decret gelte noch mehr für die Biſchöfe,

1) Sess. VI. c. 2 de ref. n. 13.

weil dieſe ſtrenger als jene zur Reſidenz verpflichtet ſeien; jedoch können ſie ſich an Orte, die größere Sicherheit gewähren, zurückziehen und von dort aus die nöthigen Anordnungen treffen [1]). Letzteres iſt die äußerſte Grenze, bis zu welcher dem Biſchof zu gehen geſtattet iſt, in der Regel ſoll er bei ſeiner Cathedrale anweſend ſein, die Firmung und Prieſterweihe wie in gewöhnlichen Zeiten ſpenden und an der Stelle der Pfarrer, welche von der Seuche hinweggerafft wurden, die Paſtoration der Peſtkranken übernehmen [2]). —

Wie ernſt Carl Borromäus die Pflichten, welche dem Biſchofe bei einer herrſchenden Epidemie obliegen, auffaßte, hat er durch Wort und That glänzend dargethan und iſt von uns bereits mehrfach erwähnt worden. In demſelben Geiſte ſchärfte er auch ſeinen Provinzialbiſchöfen für den Fall, daß die Peſt wiederum ausbrechen ſollte, die Pflicht, in ihren Diöceſen zu bleiben und allen Gefahren zu trotzen, nachdrücklich ein und ſtellte ſie nach dieſer Richtung mit den Pfarrern auf die völlig gleiche Stufe [3]). Werde ein Biſchof, fügt er bei, das Opfer ſeines Berufes, ſo habe das Capitel den nächſtgelegenen Biſchof oder den Metropoliten zu benachrichtigen, dieſe ihrem erkrankten Collegen beizuſtehen und jedwede geiſtliche Unterſtützung angedeihen zu laſſen; der Kranke ſolle in ſeiner Wohnung

1) »Sanctissimus die 18 Decembris 1576 dixit, decretum factum in parochis multo magis debere procedere in episcopis, qui magis obligati sunt, tamen posse episcopos in locis tutioribus manere et inde providere.« Fagnani, l. c. n. 46 sq.

2) Chapeaville, l. c. quaest. 2. Benedict XIV., l. c. n. 6.

3) Conc. Mediolan. V. P. II. c. 4. 10. 13. Hard. X. p. 987. 994. 1002.

verbleiben, damit er den Clerus, namentlich die Mitglieder des Capitels, um ſich verſammeln, heilſame Ermahnungen an ſie richten und wie es ſich für einen Biſchof gezieme, auf ſeinem Poſten (»in statione sua episcopali«) ſterben könne; werde auf dem Lande ein Pfarrer von der Peſt ergriffen, ſo ſolle ſein Vicar ihm die erſte Hülfe leiſten und wo ein ſolcher nicht vorhanden, ſei es Sache des nächſten Vorgeſetzten, die Sacramente zu ſpenden, in der Stadt aber habe dieſe Obliegenheit der Archipresbyter der Cathedralkirche oder auch der Biſchof möge den Liebesdienſt auf ſich nehmen [1]).

Die Pflicht der Curatpfründner, bei einer graſſirenden Seuche in ihren Gemeinden anweſend zu ſein und die Functionen des Amtes entweder perſönlich vorzunehmen oder durch einen vom Biſchofe approbirten Gehülfen vornehmen zu laſſen, iſt ſeit der von Gregor XIII beſtätigten Entſcheidung der Congregatio Concilii vom 10. December 1576 nie mehr beanſtandet worden und die Geſetzgebung der einzelnen Diöceſen hat ſie ſeit jener Zeit bis auf die Gegenwart ununterbrochen aufrecht erhalten [2]).

1) L. c. c. 27. Hard. p. 1026 sq. Der Cardinal hat den Pfarrern und Seelſorgsgeiſtlichen, welche von der Peſt befallen waren, die Sacramente eigenhändig gereicht und als ſeine Freunde ihm vorſtellten, ſich zu ſchonen und ſolche Gefahr zu meiden, geantwortet, er ſei der Pfarrer der Pfarrer und könne mit gutem Gewiſſen von den Prieſtern nicht verlangen, den Peſtkranken beizuſtehen, wenn er nicht mit ſeinem eigenen Beiſpiele ihnen unerſchrocken vorangehe. Giuſſano, a. a. O. II. S. 36.

2) Wenn z. B. die Conſtanzer Diöceſanſtatuten v. J. 1609. P. II. tit. 9. n. 2 ſagen: »Caveant parochi et curati, ne oves suas metu alicujus periculi vel tempore pestis deserant« (Hartzheim, Conc. German. T. VIII. p. 899), ſo iſt die gleiche For-

Aus den Verhandlungen, deren ſchließliches Reſultat die genannte Entſcheidung war, geht hervor, daß die Congregation als Aufgabe der Seelſorgsgeiſtlichen die regelmäßige Paſtoration der Geſunden und die Spendung der Taufe und Buße für die Kranken ſich dachte. Sie beſchränkte ſich auf dieſe beiden Sacramente, machte jedoch deren Adminiſtration unter allen Umſtänden und trotz der Gefahr der Anſteckung zur unerläßlichen Pflicht, weil dieſelben für Erlangung des Heiles abſolut nothwendig ſind [1]). Aber der Eifer und die ſich ſelbſt vergeſſende Aufopferung, wie ſie ſich bei öffentlichen Calamitäten zu entfalten pflegen, blieben dabei nicht ſtehen, ſondern zogen auch die Spendung der Eucharistie und letzten Ölung in den ſeelſorgerlichen Berufskreis und legten ſich die Vornahme dieſer gefährlichen Functionen freiwillig als Pflicht auf. Daß Karl Borromäus ſämmtliche Sacramente in eigner Perſon den Peſtkranken adminiſtrirte und durch ſein Beiſpiel den Clerus in Stadt und Land zu dem gleichen Heroismus entflammte, wird von allen Seiten berichtet [2]) und iſt von uns im Laufe dieſer Erörterungen ſchon wiederholt berührt worden. Wenn er daher auf

derung in einem Erlaß des Biſchofs von Rottenburg mit den Worten ausgedrückt: „. . auch zur Peſtzeit iſt der Seelſorger an ſeine Gemeinde gebunden". (Biſch. Verordnung vom 7. Mai 1858. Vogt, Sammlung ꝛc. S. 597).

1) Trid. Sess. XIV. c. 2 de poenitent.: »Est autem hoc sacramentum poenitentiae lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus«.

2) Giuſſano, a. a. O. II. S. 14 ff. 34 ff. Theophilus Raynaudus, De martyrio per pestem, P. III. c. 4. n. 14 sq. Opp. T. XVIII. p. 487. Benedict. XIV, De synod. dioeces. L. XIII. c. 19.

der fünften Mailänder Provinzialſynode, welche einige Jahre nach dem Erlöſchen der Peſt abgehalten wurde, den Pfarrern und ſonſtigen Seelſorgsgeiſtlichen als gleichſam ſelbſtverſtändliche Pflicht einſchärfte, nicht nur das Sacrament der Buße, ſondern auch das Viaticum und die letzte Ölung den Peſtkranken zu ſpenden [1]), ſo ſollte dieſe Vorſchrift nicht auf Verſäumniſſe der jüngſten Vergangenheit hinweiſen, vielmehr nur im Allgemeinen der Ausdruck ſeiner diesbezüglichen Überzeugung ſein und für die Zukunft auf den Umfang des Krankendienſtes aufmerkſam machen.

Es ſei geſtattet, bei dieſer Gelegenheit einer ſchrecklichen und zugleich rührenden Epiſode zu gedenken, welche ſich in jener großen Zeit (zu Mailand) bei Spendung der hl. Euchariſtie ereignete und von Giuſſano [2]), wie folgt, erzählt wird. „Ein armer Peſtkranker war aus Verſehen lebend unter die Zahl der Todten geworfen und mit dieſen während der Nacht auf einem eigens dazu eingerichteten Leichenwagen nach der öffentlichen Begräbnißſtätte geführt worden. Hier lag er unter einem Haufen von fünfzig bis ſechzig Leichen, die am nächſten Morgen gemäß der vom Erzbiſchofe in dieſer Beziehung erlaſſenen Verordnung mit den Ceremonien der Kirche ſollten beerdigt werden. Bei Anbruch des Tages gieng ein Prieſter mit dem heiligen Altarsſacramente vorüber, um dasſelbe zu einigen Peſtkranken zu bringen. Als der noch lebend in die Reihen der Todten geworfene Unglückliche den Ton des Glöckleins vernahm, welches ein dem Prieſter voran-

1) Conc. Mediolan. V. ann. 1579. P. II. c. 26. Hard. X. p. 1025.

2) A. a. O. S. 16 f.

ſchreitender Chorknabe ſchwang, raffte er den letzten Reſt ſeiner Kräfte zuſammen, richtete ſich auf den Knien auf und rief mit gebrochener Stimme: ‚Ehrwürdiger Herr, ich bitte Euch um Gottes willen, reicht mir noch einmal das hochheilige Sacrament!‘ Groß war das Staunen des Prieſters, aus einem Haufen von Todten die Stimme eines Lebenden zu vernehmen, ein augenblickliches Schaudergefühl wandelte ihn an; doch Gott, der in den Schwachen mächtig iſt, beſiegte jede natürliche Furcht in ihm. Muthig ſchritt er über mehrere Leichen hinweg, räumte andere mit eigenen Händen aus dem Wege, um dem frommen Verlangen des ſterbenden Mitchriſten und Bruders zu genügen. Er reichte ihm das heiligſte Sacrament, welches von dem Unglücklichen mit den ſichtbarſten Zeichen wahrer Frömmigkeit empfangen wurde. Einige Augenblicke ſpäter ſank dieſer auf einen neben ihm liegenden Leichnam nieder und ſchlummerte noch in Gegenwart des Prieſters ſanft in die Wohnungen des ewigen Friedens hinüber, um ſich der ſichtbaren Anweſenheit Desjenigen zu erfreuen, den er noch im letzten Augenblicke ſeines Lebens unter der verhüllten Geſtalt des Sacramentes empfangen hatte.“

Als in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts faſt gleichzeitig mit Italien die Niederlande von der Peſt heimgeſucht wurden, hat der bereits erwähnte Archidiakon Chapeaville von Lüttich in ſeinem Tractatus de necessitate et modo ministrandi sacramenta tempore pestis unabhängig von Carl Borromäus, aber in voller Übereinſtimmung mit ihm den Beweis geführt, daß zur Zeit einer contagiöſen Krankheit neben der Taufe und Buße auch die Sacramente des Altars und der letzten Ölung zu ſpen-

den ſeien, ja daß ſogar die Pflicht beſtehe, der Eingehung der Ehe zu aſſiſtiren [1]).

Zahlreiche Diöceſanſynoden der unmittelbar nachfolgenden Zeit haben ſich mit alleiniger Ausnahme der Prager vom J. 1605, welche nur die Spendung der Buße vorſchreibt [2]), dahin ausgeſprochen, daß den Peſtkranken die „Sacramente" [3]) d. h. Buße, Euchariſtie und letzte Ölung, welche bisweilen ſpeciell aufgezählt ſind [4]), adminiſtrirt werden ſollen.

Die Wiſſenſchaft ſtimmte mit der Geſetzgebung vollſtändig überein und erläuterte theoretiſch, was in der

1) L. c. c. 4—6. p. 293—530.

2) Synodus dioeces. Pragens. tit. XXVI: »Id autem praecipue curet (parochus), ne quis (tempore pestis) e grege suo absque poenitentiae sacramento ex hac vita migret«. Hartzheim, Conc. German. T. VIII. p. 740.

3) Synod. dioeces. Augustan. ann. 1610. P. III. tit. 13. n. 10: »Nulla ratione metu mortis, morbi aut alterius periculi suos parochianos deserant curentque studiosissime, ne quisquam sacramentis non munitus obeat«. Hartzheim, T. IX. p. 68. Synod. Audomar. ann. 1640. tit. XVII. c. 2: »Semper tam noctu quam interdiu ad ministranda sacramenta se exhibeant paratos et faciles . . nec suos deserant in quacunque infirmitate, etiam in peste contagiosissima«. Hartzheim, X. p. 809.

4) Synod. dioecesan. Curiens. anno 1604: Tempore pestis quid observandum. »Parochus animabus sibi in curam a Christo Domino traditis poenitentiae eucharistiae et extremae unctionis sacramentis taliter subveniat, ne quis eorum omnibus iis non munitus moriatur.« Synod. Cameracens. ann. 1631. tit. XI. c. 10: »Peste affecto, statim ut confessus fuerit, etiam non jejuno s. eucharistia pro viatico et sacramentum extremae unctionis administretur«. Synod. Namur. ann. 1639. tit. XIV: »Qui peste afflatus non est confessus nec potest confiteri pastor teneatur illi extremam unctionem etiam cum vitae periculo dare«. Hartzheim, T. VIII. p. 653; IX. p. 553. 587.

Praxis zu Recht beſtand. Suarez († 1617), der berühmteſte Theologe ſeiner Zeit, verpflichtet die Pfarrer, unter allen Umſtänden und trotz der dringendſten Gefahr den Peſtkranken das Viaticum zu reichen. Wer es mit der Seelſorge ernſt nehme, müſſe dieſen Dienſt verlangen und dürfe nicht zugeben, daß die in der äußerſten Todesgefahr Schwebenden eines ſo hohen Gutes, wie die hl. Euchariſtie ſei, verluſtig gehen. Daher werde, was die Geſetze vorſchreiben, auch thatſächlich überall befolgt, die Pfarrer unterziehen ſich bereitwillig jener Verpflichtung, auch wenn ſie wiſſen, daß die Kranken durch den Empfang der Buße auf den Tod hinlänglich vorbereitet ſeien und demgemäß das Sacrament des Altars an ſich nicht mehr nothwendig hätten. Die in Rede ſtehende Verpflichtung ſei ſo allgemein und unwiderſprochen anerkannt, daß die Biſchöfe diejenigen, welche ſich ihr etwa entziehen wollten, ohne Weiteres nöthigen, die amtliche Obliegenheit zu erfüllen und das ſchwere Ärgerniß hintanzuhalten, welches entſtehen müßte, wenn ſie ihre Untergebenen ohne den letzten Troſt dahinſterben ließen. Ausnahmen ſeien nur in den äußerſten Nothfällen und bloß dann zuläßig, wenn aus der Spendung des Viaticums an die Einen dem Seelenheile der Andern großer Nachtheil erwachſen würde. Verlange z. B. eine Anzahl ſchwer Kranker und bereits mit dem Tode Ringender vom Pfarrer das Sacrament der Buße zu empfangen, und wünſche gleichzeitig ein Anderer, der ſchon gebeichtet, die Spendung des Viaticums, ſo dürfe und müſſe es ihm aus Rückſicht auf die erſtern verweigert werden, weil dieſelben ſonſt der Buße, die zum Seelenheile abſolut nöthig ſei, entbehren müßten, bloß damit derjenige, welcher dem Tode ruhig entgegen=

ſehen könne, auch noch ein Sacrament empfange, von welchem die Erlangung der ewigen Seligkeit nicht bedingt ſei. In gleicher Weiſe könne ein Pfarrer, der keinen Vikar oder ſonſtigen Prieſter zur Seite habe, die Reichung des Viaticums unterlaſſen, wenn für den Fall, daß er allen Kranken perſönlich die Buße und Euchariſtie ſpende, mit Grund zu befürchten ſtehe, die Anſteckung werde auch ihn ergreifen und die Gemeinde alsdann ohne jegliche Seelſorge ſein. Hinſichtlich der letzten Ölung bemerkt Suarez, daß die Pfarrer und ſonſtigen Curatgeiſtlichen gehalten ſeien, zur Zeit der Peſt ihren Untergebenen auch dieſes Sacrament zu ſpenden, jedoch mit der Einſchränkung, daß genannte Pflicht Denjenigen gegenüber, welche die Buße bereits empfangen haben, nur dann beſtehe, wenn ſie der Seelſorger ohne eigene Lebensgefahr erfüllen könne, denn für das Seelenheil jener Kranken ſei ſchon ausreichend geſorgt und alſo nicht nöthig, daß der Prieſter um ihretwillen dem Tode ſich ausſetze [1]. Hiemit iſt ſchon angedeutet, daß Solche, die wegen plötzlichen Eintritts und rapiden Verlaufs der Krankheit die Buße und das Viaticum nicht mehr empfangen konnten, auf die letzte Ölung Anſpruch haben und der Pfarrer auch bei der augenſcheinlichſten Gefahr ſie zu adminiſtriren verpflichtet ſei [2]. Benedict XIV hat ſich dieſen Ausführungen unbedingt angeſchloſſen und beigefügt, daß in Folge derſelben die Congregatio Concilii von ihrer früheren Anſchauung zurückgekommen ſei und in einem an den apoſtoliſchen

1) Suarez, Commentar. in tertiam partem D. Thomae, T. IV. Disput. 44. sect. 3. n. 17—20. (Edit. Paris. 1856—61, T. XXII. p. 870 sqq.).

2) Leurenius, Forum benefic. I. quaest. 425. n. 7.

Vikar von Julia Cäſarea (Algier) erlaſſenen Reſcripte erklärt habe, die Seelſorgsgeiſtlichen ſeien verpflichtet, ohne Rückſicht auf die etwaige Gefahr entweder perſönlich oder durch einen tauglichen Stellvertreter nicht nur die Taufe und Buße, ſondern auch das Viaticum und die hl. Ölung den Peſtkranken zu ſpenden, eine Pflicht, welche bereits von der fünften Mailänder Provinzialſynode dem dortigen Clerus auferlegt worden ſei [1]).

Die älteren Theologen [2]) und nach ihrem Vorgang beſonders Benedict XIV [3]) haben umſtändlich die Frage erörtert, ob und in welcher Weiſe bei den vier Sacramenten, welche den Peſtkranken zu ſpenden ſind, der von der Kirche ordnungsmäßig vorgeſchriebene Ritus geändert werden könne, um die Zeitdauer des heiligen Actes abzukürzen, die unmittelbare Berührung des Kranken, wie ſie namentlich bei Reichung des Viaticums und der letzten Ölung ſonſt nothwendig iſt, nach Thunlichkeit zu vermeiden und ſo für den functionirenden Prieſter die Gefahr der Anſteckung zu beſeitigen oder doch möglichſt zu verringern. Daß derlei Modificationen zuläßig ſeien, wird von keiner Seite in Abrede geſtellt [4]), aber hinſichtlich der Form und Qualität derſelben gehen die Meinungen weit auseinander. Die Vorſchläge, welche gemacht wurden, bieten ein Bild der bunteſten Mannigfaltigkeit und haben ſehr verſchiedenen Werth: die einen entſprechen

1) De synod. dioeces. L. XIII. c. 19. n. 8—10.

2) J. B. Chapeaville, l. c.

3) L. c. n. 12—30.

4) Schon in der alten Kirche wurden zu Gunſten Schwerkranker oder Sterbender ſolche Änderungen des ſacramentalen Ritus unbedenklich vorgenommen. Vgl. Eusebius, H. E. L. VI. c. 44. Conc. Toletan. XI. ann. 675. c. 11. Hard. III. p. 1028.

ihrem Zwecke und laſſen ſich unſchwer ausführen, die andern ſind unbrauchbar oder nützen nichts und wieder andere tragen das Gepräge des Erkünſtelten, des Complicirten oder gar des Abenteuerlichen an ſich. Indem wir die Beurtheilung derſelben, die nicht Sache des kirchlichen Rechts iſt, der hier allein competenten Disciplin, der Paſtoraltheologie, überlaſſen, ſei nur die eine Bemerkung beigefügt, daß bei Änderungen des ſacramentalen Ritus große Vorſicht nöthig iſt, weil gar leicht die weſentliche Materie oder Form alterirt und die Giltigkeit der Handlung in Frage geſtellt oder doch die Ehrerbietung verletzt werden kann, die wir den göttlichen Heilsmitteln ſchuldig ſind. Jedenfalls darf die individuelle Erfindungsgabe des Spenders keinen allzu großen Spielraum haben, vielmehr macht die Wichtigkeit der Sache dringend wünſchenswerth, daß der Biſchof, ſooft eine Epidemie ſich zeigt, je nach der Beſchaffenheit derſelben und gemäß den Erſcheinungen, welche ſie an den Kranken hervorbringt, die rituellen Änderungen, die ihm als erforderlich und zuläßig erſcheinen, genau vorſchreibe und ungeeignete Abweichungen, welche mißbräuchlich vielleicht ſchon in Übung ſind, ſpeciell verbiete. Wir unſererſeits möchten es am liebſten mit dem hl. Carl Borromäus halten, der nur in unweſentlichen und mit der betreffenden liturgiſchen Handlung nicht in unmittelbarem Zuſammenhang ſtehenden Punkten gewiſſe Modificationen der kirchlich vorgeſchriebenen Praxis zuließ, aber die Sacramente ſelbſt, als er ſie den Peſtkranken ſpendete, immer ohne jegliche Änderung genau nach dem beſtehenden Ritus adminiſtrirte [1])

---

1) Giuſſano, a. a. O. II. S. 41. In einem Briefe an den

und das Gleiche von ſeinen Seelſorgsgeiſtlichen verlangte [1]). Wer einmal von ſeinem Berufe in die unmittelbarſte Nähe der von einer contagiöſen Krankheit Angeſteckten geführt wird und dieſen Unglücklichen die letzten Tröſtungen der Religion zu bringen hat, der thue ſeine heilige Pflicht, wie es dem Manne und Prieſter geziemt, voll und ganz, greife nicht zu kleinlichen Auskunftsmitteln, der Gefahr zu entgehen, ſondern ſchaue ihr muthig ins Angeſicht und vertraue auf Gott, der die Rettung des Lebens oder den Tod des Martyriums geben kann.

Indeſſen beziehen ſich dieſe ſtrengen Grundſätze ausſchließlich auf die Vornahme der eigentlichen Amtsfunctionen, insbeſondere auf die Spendung der Sacramente, deren Ritus durch Auslaſſungen zu verſtümmeln oder durch Zuſätze willkürlich zu erweitern, dem einzelnen Prieſter nicht erlaubt iſt [2]). Aber in allen andern Beziehungen ſteht er mit den übrigen Einwohnern auf gleicher Stufe und kann wie dieſe mit möglichſter Sorgfalt auf Erhaltung ſeines Lebens Bedacht nehmen, es iſt ihm

---

Biſchof von Rimini ſagt der Cardinal: »Scribis, istic dictatum, a me fuisse adhibitum cochlear, quo aegris sacra altaris mysteria porrigerem. Hoc certum habe, id officii manibus semper meis praestitum fuisse, quibus etiam sacro oleo morientes inunxi. Cur enim ab humana ope subsidium mutuarer, cum mihi Deum adfore certo sperarem.« Bei Benedict. XIV, l. c. n. 20.

1) Conc. Mediolan. V. c. XV. Cautio in sacerdote ministrante. »At vero in omni sacramento multoque magis in sanctissima eucharistia ministranda cavebit, ut evitandi periculi vel suspicionis causa, ne quid vel minimum, quod novum sit, ad ministrationis ritum introducat, neve instrumentum aliudve quid simile ad ministrationem pro digitis vel adeo in iis ipsis adhibeat.« Hard. X. p. 1010.

2) Trid. Sess. VII. can. 13 de sacrament.

ſogar als Pflicht geboten, jede Gefahr zu meiden, ſich und ſeine Dienſte der Gemeinde, deren Seelſorger er iſt, zu erhalten, weder durch waghalſigen Eifer noch durch allzugroße Sorgloſigkeit Gott zu verſuchen und das Leben aufs Spiel zu ſetzen. Nach übereinſtimmender Anſicht der Canoniſten ſoll daher der Prieſter, welcher zur Zeit einer Seuche paſtorirt, die Präſervativmittel, welchen die Ärzte und ſonſtige Sachverſtändige eine gegen die Krankheit ſchützende Kraft zuſchreiben und welche ſie als ſolche bekannt machen, aufs Gewiſſenhafteſte anwenden und auch aller andern Vorſichtsmaßregeln ſich bedienen, die von zuverläßiger Seite empfohlen werden [1]). Wenn Carl Borromäus die Peſtkranken beſuchte, trug er ſowie ſeine Begleiter einen mit Eſſig getränkten Schwamm, der von einer hohlen, fein durchlöcherten Kugel umſchloſſen war, in der Hand [2]), verſchmähte auch andere Mittel nicht, die von kundiger Seite als wirkſam bezeichnet waren [3]), und verpflichtete den Clerus ſeiner Erzdiöceſe zum Gebrauch der von rechtſchaffenen und verſtändigen Männern, namentlich von Ärzten, anempfohlenen Prophylactica [4]).

---

1) Chapeaville, l. c. C. I. quaest. 3. Engel, Colleg. jur. can. L. III. tit. 4. n. 19. Reiffenstuel, Jus can. L. III. tit. 4. n. 106. Leurenius, Forum benefic. I. quaest. 384. Benedict. XIV, l. c. n. 8. 11.

2) Giuſſano a. a. O. S. 41.

3) Nachdem er in ſeinem Schreiben an den Biſchof von Rimini das Gerücht in Abrede geſtellt, als habe er bei Spendung der Euchariſtie und letzten Ölung ſich nicht der eignen Hände, ſondern gewiſſer Inſtrumente bedient, fügt er bei: »Fatendum tamen est, quaedam mihi indicata remedia nunquam esse neglecta«.

4) Conc. Mediolan. V. l. c. »Ut aliis remediis (sacerdos ministrans) se praemuniat, quae religiosorum hominum in primis consilio probata medicorum judicio vim aliquam repellendae contagionis habent«.

Da aber alle derartigen Mittel problematiſcher Natur ſind und auch bei der gewiſſenhafteſten Anwendung keinen abſoluten Schutz gewähren, folglich der Prieſter, welcher den Dienſt der Peſtkranken hat, nie wiſſen kann, ob er nicht ſelbſt vom Contagium ergriffen und Träger der Anſteckung geworden ſei, alſo die Krankheit perſönlich ausbreite und vielleicht die ganze Gemeinde inficire, ſo muß er ſeinen Verkehr mit Andern auf das Allernothwendigſte beſchränken und der größten Behutſamkeit ſich befleißigen. Daher ließ Carl Borromäus bei ſeinen Krankenbeſuchen einen Stab vor ſich hertragen, um die Leute von ſeiner Berührung abzuhalten und in die erzbiſchöfliche Wohnung zurückgekehrt ertheilte er ſeine Audienzen hinter Schranken, welche ihn von den Beſuchenden trennten. Niemand von den Hausgenoſſen oder der Dienerſchaft durfte ſich ihm nähern oder etwas berühren, was von ihm oder einem ſeiner Begleiter berührt worden war und wenn er glaubte, durch allzunahen Verkehr mit einem Kranken der Anſteckung verfallen zu ſein, ſo ſchloß er ſich ſieben Tage lang gegen ſeine Umgebung völlig ab und verrichtete auch die niedrigſten Dienſte ſich ſelbſt. Die im Lazareth von St. Gregor, in den Bretterhütten vor der Stadt und in Privathäuſern beſchäftigten Prieſter erhielten Verpflegung und Obdach im erzbiſchöflichen Palaſte, mußten im Verkehr unter ſich die größte Vorſicht beobachten und bei Tiſch getrennt von einander ſitzen, damit der Gefahr der Anſteckung möglichſt vorgebeugt werde [2]). In der Paſtoration hatten ſie ſich ſtrenge an die Amtsverrichtungen zu halten, jeden anderweitigen Verkehr zu meiden und waren

1) Giuſſano, a. a. O. II. S. 14 f. 32. 36.

zugleich angewieſen, den Dienſt der eigentlichen Peſtkranken, die Pflege der bloß Verdächtigen, die Beſorgung der Geneſenden und ganz Geſunden unter ſich zu theilen und jeder in der ihm zugefallenen Sphäre zu bleiben, ohne in eine andere überzugreifen. Unter ſich ſollten ſie nur mit der größten Behutſamkeit verkehren und alles meiden, was geeignet wäre, dem weitern Umſichgreifen der Seuche irgendwie Vorſchub zu leiſten. Der Darbringung des hl. Opfers ſtand kein Verbot entgegen, aber ſie durften nicht der gleichen Gewänder, Mappen, Kelche ſich bedienen, mußten in verſchiedenen Capellen und auf verſchiedenen Altären celebriren, und wenn dies unmöglich war, wenigſtens nicht die nämlichen Paramente gebrauchen. Für den Krankendienſt außerhalb der Spitäler und Lazarethe beſtanden ähnliche Vorſchriften, die Verbreitung der Epidemie thunlichſt einzuſchränken. Hatte z. B. der Pfarrer einem Peſtkranken die Sacramente geſpendet und ſich beim Volke den Verdacht der Anſteckung zugezogen, ſo mußte er einige Tage in ſeiner Wohnung ſich einſchließen und jeden Verkehr mit Menſchen abbrechen; es war ihm zwar erlaubt, den eigenen oder fremden Parochianen, welche erkrankten, den ſeelſorgerlichen Beiſtand zu leiſten, ebenſo in ſeiner Pfarrkirche die Meſſe zu leſen, aber auf einem beſondern, von keinem andern Prieſter benützten und zur Fernhaltung des Volkes mit Schranken umgebenen Altare, die gebrauchten Kirchenkleider waren an einem abgeſonderten Orte aufzubewahren und durften an einen andern Celebranten nicht abgegeben werden. Dem Predigen, weil hier Volk und Redner durch größere Zwiſchenräume getrennt ſind, ſowie (mit Anwendung geeigneter Vorſichtsmaßregeln) der Verwaltung des Bußſacramentes ſtand

kein Hinderniß entgegen, aber ſeine Theilnahme am Chorgebet und das Erſcheinen bei jeder größeren Zuſammenkunft von Menſchen war unbedingt verboten. Um die Grenzen der Pfarrei zu überſchreiten, bedurfte er der ſchriftlichen Erlaubniß des Biſchofs oder des Decans und ſie konnte nur ertheilt werden, wenn es ſich um Beſorgung nothwendiger Amtsgeſchäfte oder um die eigenen Gewiſſensangelegenheiten handelte. War die höhere Genehmigung eingetroffen, ſo mußte er auf dem ganzen Wege, Krankenproviſionen ausgenommen, einen weißen, etwa vier Ellen langen Stab in der Hand tragen den Leuten zur Warnung, nicht in ſeine Nähe zu kommen. Die Abſchließung währte regelmäßig ſieben Tage, falls nicht der Biſchof eine kürzere oder längere Dauer feſtgeſetzt hatte; war aber der Termin abgelaufen und hatte ſich der Verdacht der Anſteckung als unbegründet erwieſen, ſo konnte der Pfarrer wieder frei und ungehindert der Seelſorge der Peſtkranken und den übrigen Pflichten ſeines Amtes ſich widmen [1]).

Die Zweckmäßigkeit der voranſtehenden Verfügungen leuchtet von ſelbſt ein. Sie ſind nur ein unbedeutender Bruchtheil jener großartigen, bis in's kleinſte Detail eingehenden Anordnungen, welche Carl Borromäus, als in Mailand die Peſt wüthete, getroffen hatte und ſpäter den Acten der fünften Mailänder Provinzialſynode einverleibte, damit ſie, wenn Gott ſein Vaterland abermals mit dieſer Geißel heimſuchen ſollte, als Führer und Leitſtern dienen

1) Conc. Mediolan. V. c. XV. XVI. Cautio in sacerdote ministrante. Cautio in sacerdote, qui ministravit. Hard. X. p. 1010 sqq.

könnten [1]). Aber ſchon das Wenige, das wir anführten, geſtattet einen Schluß auf den Geiſt, der das Ganze beherrſcht, auf die ungewöhnliche Thatkraft und den practiſchen Scharfblick, welche der große Erzbiſchof in jener Schreckenszeit entfaltete.

1) L. c. C. I. Hard. p. 984. Giuſſano, a. a. O. S. 90.

II.

Recenſionen.

1.

Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis academiis clericorum accommodatum. Auctore **Nicolao Nilles** S. J. . . Tomus II. Oenip. F. Rauch 1881. XXXVIII. 812 p.

Es gereicht mir zu großer Freude, ſchon ſo bald das Erſcheinen des zweiten Bandes des früher in dieſer Zeitſchrift 1879, S. 510 ff. beſprochenen äußerſt verdienſtvollen Werkes begrüßen zu können, welches allenthalben die freudigſte Anerkennung gefunden hat. Dieſelbe kann auch für dieſen Band mit Sicherheit vorausgeſagt werden, welcher ſo Vieles und ſo viel Neues und Intereſſantes bietet, daß der Berichterſtatter einige Mühe hat, in kurzer Darſtellung der ganzen Bedeutung desſelben gerecht zu werden. Das Buch hat nicht bloß in wiſſenſchaftlicher, theoretiſcher Beziehung ſeinen bleibenden Werth; es verfolgt vorzüglich auch praktiſche Zwecke und zwar mit dem glücklichſten Erfolge, wie ſchon beim erſten Aufſchlagen zu erkennen. Von neun Prälaten der verſchiedenen orientaliſchen Riten wird die Approbation nach dem Origi=

nale mitgetheilt; dreizehn anderen ſtattet der Vf. (p. XVII) ſeinen Dank für die gleiche Anerkennung und Empfehlung ab. Schon daraus iſt erſichtlich, welche Aufmerkſamkeit dies Kalendarium namentlich in Öſterreich-Ungarn erregt hat, ſowie es denn auch vor allem für dieſen Staat ſeine Bedeutung hat, der zu ſeinen Unterthanen ungefähr ſieben Millionen orientaliſche Chriſten verſchiedenen Bekenntniſſes zählt (ſ. p. 695). Es iſt eine pure Unmöglichkeit, daß die Lektüre desſelben und die Beſchäftigung mit den hier angeregten Gedanken nicht ihre erſprießlichen Folgen hat und zur Aufklärung und Verſöhnung beiträgt, wenn auch in dieſer Beziehung auf die dem Schisma zugefallenen Kirchengeſellſchaften nur ſehr ſchwache Hoffnung zu ſetzen iſt.

N. ſtellt in dieſem Theile die Sonntage und beweglichen Feſte des ganzen Kirchenjahres dar, und zwar zunächſt von der Abtheilung der Griechen in *Τριῴδιον*, *Πεντηκοστάριον* und *Ὀκτώηχος* ausgehend, deren erſtes mit dem Sonntag „vom Zöllner und Phariſäer“ (nach der Perikope L. c. XVIII, 9 ff. benannt und dem Sonntag vor Septuageſima der Lateiner entſprechend) beginnt und bis zum Charſamstag reicht. Das Pentekoſtarion begreift die beweglichen Feſte vom Oſterſonntag bis zum Sonntage „Aller Heiligen (dem erſten nach Pfingſten, auch erſter Sonntag [der Leſung des Evangeliums des] Matthäus geheißen)“; von da ab führt *ἡ ὀκτώηχος* wieder zum Triodion. Die angeführten Namen ſind zugleich die der liturgiſchen Bücher, welche für die drei Abtheilungen des griechiſchen Kirchenjahres nothwendig ſind. Nach einer allgemeinen Überſicht über die Sonntage eines griechiſchen Kirchenjahres (alten Stiles, Oſtern auf den 12. April angeſetzt) und alle beweglichen Feſte innerhalb des-

ſelben im Vergleich mit dem lateiniſchen Kirchenkalender (p. XXVI—XXXVII), folgt der ausführliche Kommentar zu den einzelnen großen Abſchnitten, S. 1—549. Hier finden neben den deutſchen und andern abendländiſchen Kalendarien vor Allem die der übrigen orientaliſchen Riten, ſoweit ſie in der Öſterreichiſch-Ungariſchen Monarchie in Geltung und Gebrauch ſind, die gebührende Berückſichtigung, während das Hauptaugenmerk auf die Erörterung des lateiniſchen und noch mehr griechiſchen Kalendars gerichtet iſt. Die Bedeutung der griechiſchen Kirche mit ſo vielen Millionen Bekennern, die Geſchichte derſelben wie ihr Verhältniß zur römiſchen Kirche in früherer und gegenwärtiger Zeit verlangen ſolche eingehende Kenntnißnahme. Die mehreren der übrigen orientaliſchen Riten bei Slaven, Rumänen, Ruthenen ſind dazu an und für ſich nur aus dem griechiſchen Ritus hervorgegangen. Endlich iſt auch der Gewinn nicht zu unterſchätzen, der ſich für das Verſtändniß ſolcher Einrichtungen des Kirchenjahres, welche Griechen und Lateiner miteinander gemein haben, gerade aus dem griechiſchen Kalendar und der dasſelbe erörternden Literatur ergibt, und nicht blos hiefür allein. Kirchen- und Dogmengeſchichte, chriſtliche Archäologie und kanoniſches Recht werden hiebei aufs Vielfachſte ins Intereſſe gezogen.

N. benützt die Gelegenheit wohl, für dieſe Zwecke zu wirken. Zahlreiche Excerpte aus den liturgiſchen Büchern der Griechen namentlich, wie aus der größtentheils ſehr ſchwer zugänglichen mittelalterlichen und neueren theologiſchen Literatur derſelben, und anderswoher entlehnte Beilagen dienen nicht bloß zur Erläuterung der Benennung, Bedeutung, des Urſprungs der Feſt- oder

Sonntage, ſondern z. B. auch dazu, um die Kontroverſe zwiſchen Lateinern und ſchismatiſchen Griechen und deren Fortführung bis in unſere Zeit zu beleuchten und zu characteriſiren. Mit welcher Argliſt oder doch Nachläßigkeit hiebei auf Seite der Griechen gehandelt wird, zeigt N. auf das Deutlichſte an der Einſchleppung häretiſcher [1]) Vorſtellungen in die liturgiſchen Bücher bis auf dieſen Tag und an förmlicher Verfälſchung derſelben; vgl. z. B. S. 21—30.. S. 424 ff. 404—410. 382 ff.

Anderntheils bemüht ſich der Vf. aufs Angelegentlichſte, Alles zum Verſtändniſſe und zur Werthſchätzung der Inſtitutionen der lateiniſchen Kirche Nothwendige und Geeignete zu bieten, und übertrifft hiebei alle vorhandenen Arbeiten über dieſen Gegenſtand. Sehr wohlthuend berührt die ſtändige Bezugnahme auf das kanoniſche Rechtsbuch, deſſen Studium in unſeren Tagen beſonders in Deutſchland verhältnißmäßig wenig gepflogen wird, ſowie die äußerſt fleißige Benützung der mittelalterlichen Schriftſteller über Liturgik. Daß der Vf. auch der neueren Literatur alle gebührende Aufmerkſamkeit ſchenkt, läßt ſich vorausſetzen und wird an häufiger Anführung der Leiſtungen z. B. der Gebrüder Grimm, Adelungs, Weigands u. a. erſichtlich, von den Schriften katholiſcher Theologen ganz abgeſehen: es iſt wohl keine neuere Arbeit überſehen, beziehungsweiſe unbenützt und unberückſichtigt geblieben. So manche Ungenauigkeiten und Mißverſtändniſſe werden von N. aufgedeckt und verbeſſert, die in ſonſt als maßgebend angeſehenen Schriften ſich finden (ſ. S. 122 und

1) Z. B. über die Höllenſtrafen, Verſchiebung des Eingangs in die volle Seligkeit ſeitens der Seelen der Gerechten bis zum Weltende.

255 die gegen Auguſti's Denkwürdigkeiten gerichteten Bemerkungen, andere gegen Dr. H. Alt's Kirchenjahr S. 56. 86. 103. 122. 140. 255. 285. 376. 525). Eine reiche Anzahl von Auszügen aus den ſeltenſten und koſtbarſten Büchern, insbeſondre der Migne'ſchen Sammlung, dienen wie einzelne beigegebene Urkunden fortlaufend zur Erläuterung und zum Schmucke; die eingeſetzten orientaliſchen und ſlaviſchen Originaltexte (in rutheniſcher, altſloveniſcher, glagolitiſcher, armeniſcher, koptiſcher, ſyrochaldäiſcher Sprache), korrekt und ſchön gedruckt, finden gewiß auch freudige Anerkennung und vorzüglich bei öſterreichiſchen Studirenden allgemeines Intereſſe. N. will ſein Werk zwar zunächſt nur für geiſtliche Lehranſtalten, Akademien oder Seminarien eingerichtet haben; es ſteht aber weit über den beſcheidenen Anſprüchen des Vf.

Außerordentlich werthvoll und intereſſant iſt beſonders der Anhang S. 553—669, der über das Kirchenjahr der Armenier, Kopten, Syrer und Chaldäer handelt. Bietet das griechiſch-lateiniſche Kirchenjahr ſchon ſo viel des Neuen oder doch wenig Gekannten, ſo iſt das über das armeniſche Kalendar Gegebene vollſtändig neu. Selbſt die Bollandiſten konnten niemals zu einem zuverläßigen, genauen Auszug aus dem armeniſchen Menologium kommen. Ebenſo vorzügliche Anerkennung verdient der koptiſche Theil ſeitens der Hagiologen und Heortologen. Das hier Veröffentlichte ſtammt nämlich zum Theil von dem hochwürdigſten koptiſchen Biſchof Bſai aus Kairo ſelbſt her, der mit großer Mühe die koptiſchen Kommemorationen der Heiligen aus den alten koptiſchen Originalen zu geben und ſo manche Unrichtigkeiten der ſpäteren arabiſchen Texte zu beſeitigen geſucht hat. Der kleinen und

immer kleiner werdenden koptiſchen Nation iſt auf dieſe Weiſe in einem abendländiſchen Werke ein authentiſches Monument geſetzt. — Auch das über das Kirchenjahr der neſtorianiſchen Syrer und katholiſchen Chaldäer Beigebrachte iſt eine willkommene Ergänzung des bisher darüber Bekannten, und gereicht die Benützung der Arbeiten und Abſchriften des ſeligen Möſinger im Verlaufe des Buches letzterem ſehr zum Vortheile. Nicht vielen neueren Schriftſtellern kommen ſolche ausgedehnte Verbindungen zu ſtatten, wie ſie in der Geſellſchaft Jeſu ſich ergeben, und wie ſie N. für ſeine literariſchen Zwecke nutzbar gemacht hat.

Die Beilagen endlich, welche S. 669—814 ſich finden, ſollen auch nicht mit Stillſchweigen übergangen werden; es wäre unbillig wegen des vielen Intereſſanten, das ſie enthalten. Eine kurze Anführung genüge. Zuerſt die Mittheilungen über die Errichtung einer Univerſität für die chriſtlichen Nationen des Orients zu Beyruth durch den hl. Vater P. Leo XIII. und über den Beſtand der Unterrichts- und Miſſionsanſtalten der Geſellſchaft Jeſu im Orient. Dann die Encyclika Leo's XIII. Grande Munus vom 30. Sept. 1880 (Einſetzung der hl. Cyrillus und Methodius ins kirchliche Kalendar unter dem 5. Juli) nebſt einigen auf ſie bezüglichen Aktenſtücken (über den rechtmäßigen Gebrauch der ſlaviſchen Sprache in den Kirchen des lateiniſchen Ritus in Öſterreich-Ungarn, über die heutige Vermiſchung (Rückgang) der ſlaviſchen Sprache mit der lateiniſchen in der Liturgie, Aus den Akten Pius IX. über die Riten der orientaliſchen Kirche, Über die Verſchiedenheit der Riten in Öſterreich-Ungarn, Gegenwärtiger Beſtand der orientaliſchen Kirche in Öſter-

reich-Ungarn). Mehr noch verdient ein weiterer Anhang unſere Aufmerkſamkeit, der über die anläßlich der angezogenen Conſtitution Leo's XIII. bei den Griechen entſtandenen Streitigkeiten berichtet. Bei uns in Deutſchland iſt nicht viel davon lautbar geworden, welche Aufregung und Erbitterung dieſelbe unter den Serben und Griechen hervorgerufen hat; anders in Öſterreich-Ungarn. N. führt zu dieſem Behufe vorzüglich die Angriffe auf, die Philotheus Bryennius, ſchismatiſcher Metropolit von Nicomedien und ein Hauptrathgeber des Patriarchen von Conſtantinopel, in der daſelbſt erſcheinenden Ἀλήθεια 1880 gegen den Primat des römiſchen Biſchofs unternommen hat, und die Gegenſchrift, welche in dieſem Jahre in dem griechiſchen Wochenblatte Ἀνατολή vom Hierodiakon Jſaias Pappadopulos erſchien. Aus der Polemik der ſchismatiſchen Griechen ſieht man leicht, was ſie von dem Proteſtantismus gelernt hat, und wie ſie mit deſſen Waffen ficht. — Den Schluß des Buches bildet ein ſehr verläßiges Namen- und Sach-Regiſter und ein Überblick über die Anlage und den Jnhalt der beiden Bände. — Jch will nicht auf Einzelnes an dieſer Stelle hier eingehen, vielmehr nur einige Hinweiſe auf den einen oder andern beſonders intereſſanten Punkt mir erlauben. Jch rechne unter Anderem z. B. hieher p. 20 über die Commemoratio omnium ff. defunctorum bei den Orientalen, über den Karneval (p. 55 f.), die Stationen im römiſchen Miſſale (p. 61) und die Collekten, über Septuageſima und Sexageſima (p. 13 ff., p. 35). Weiter über die Gehäſſigkeit der Griechen gegen die Armenier (Artziburium-Faſten) p. 6 ff.; Andeutungen über die Arbeiten des Cardinal Aug. Mai; Wahl der Sonntags-Perikopen

bei den Griechen und deren Rechtfertigung und Verknüpfung, Leſung der hl. Evangelien im Verlaufe des Kirchenjahres p. 122, über Pascha p. 284 ff., Pascha Pentecoſtes p. 391. Wenig bekannt dürfte auch bei uns das p. 286 über die vom Aſtronomen Mädler verſuchte Kalenderreform Mitgetheilte ſein, ſowie über den Gebrauch des julianiſchen Kalenders in Öſterreich-Ungarn (p. 447). Ferner mache ich aufmerkſam auf die in einem ſyriſchen Kalender ſich findende Taufe der Gottesgebärerin (p. 413) und erſte Darbringung des Opfers durch Jakobus; auf die Martyrin Photina (die Samaritanerin am Jakobsbrunnen Joh. 4.), die Unterſcheidung der Magdalena und Maria bei den Griechen (t. I. p. 220; t. II. p. 429), des Jakobus Alphäi und Jakobus frater Domini (p. 622 u. a.), die Anſchauung vom Tage der Abendmahlsfeier Chriſti (p. 221), auf die Feier der Assumptio B. M. V. bei den Armeniern (p. 563, 594), die Concilienfeſte (p. 514, 435, 490—492, 575), das griechiſch-italiſche Proprium festorum in Sicilien und Calabrien (p. 545 ff.). Auch das populäre Element kommt zur Geltung; vgl. z. B. p. 50, p. 134 ff. über die dominica sternutationis, die Seelenzöpfe (colyba), das Roſenwerfen p. 419 u. a. m. Aus dem Geſagten aber wird die hohe Bedeutung des ſo handlichen, gut lateiniſch geſchriebenen und ganz vorzüglich ausgeſtatteten Buches (die acht hübſchen Puſtet'ſchen Holzſchnitte nach den Zeichnungen Kleins ſollen auch gerühmt ſein) ſich leicht ergeben. Es wird viele Freunde finden und ſicher auch vielen Nutzen ſtiften. Hebung des Verſtändniſſes und Mehrung der Pietät hat der Vf. ſich nicht umſonſt zum Ziele geſetzt. Möge recht bald auch der letzte dritte Band erſcheinen, der nach dem zum Schluſſe

Anzugebenden gleichfalls äußerſt intereſſant zu werden verſpricht. Folgendes iſt ſeine Ankündigung:

Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in territoriis ad coronam s. Stephani pertinentibus, nunc primum ex variis archivis Romanis, Austriacis, Hungaricis, Transsylvanis, Societatis Jesu, aliisque fontibus erutae. Sectio I. De Rumenis. — Sectio II. De Ruthenis. — Sectio III. De Serbis. — Sectio IV. De Armenis. — Accedunt plura, quae vulgo deperdita credebantur, Memorialia Francisci Ravaszii Hungari et Nicolai Comneni Pappadopuli Cretensis generatim de unione ecclesiarum tractantia.

Eine deutſche Bearbeitung der beiden erſten Bände in kürzerer Form dürfte bei uns wohl auch eine freudige Aufnahme finden.

München. Schönfelder.

2.

Religiöſe Urgeſchichte der Menſchheit, das iſt der Urſtand des Menſchen, der Sündenfall im Paradieſe und die Erbſünde nach der Lehre der kath. Kirche dargeſtellt von Dr. **J. H. Oswald.** — Paderborn, Schöningh. 1881.

Die Vorzüge, welche die Kritik bei den vorhergehenden Monographien des Verfaſſers, nämlich der Lehre von den Sakramenten, von den letzten Dingen, von der Gnade und der Erlöſung, hervorgehoben hat, müſſen auch dieſer neueſten Schrift zuerkannt werden. Sie zeichnet ſich wieder aus durch einfache und doch mit einer gewiſſen Wärme verbundene Sprache und durch überſichtliche Darſtellung. Beſonders haben uns die bibliſchen Begrün-

dungen gefallen, namentlich die mit lehrreichen ſprachlichen Anmerkungen verbundene exegetiſche Entwicklung von Genes. 3, 1—7 (S. 72 ff.) und Rom. 5, 12—21 (S. 119 ff.). Die ſchöne und anziehende Abhandlung der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens, welche als Anhang (S. 200—227) beigegeben iſt, wird allen Leſern willkommen ſein. Die geiſt- und gemüthvollen aſcetiſchen und paränetiſchen Ausläufe, welche in der Lehre von den Sakramenten und den letzten Dingen häufig vorkommen und dort wegen der unmittelbaren praktiſchen Bedeutung der Gegenſtände paſſend erſcheinen, ſind in der vorliegenden Schrift faſt gänzlich weggefallen. Während wir dieſes nur billigen können, müſſen wir es beklagen, daß der Verfaſſer auch diesmal den „ſogenannten hiſtoriſch-kritiſchen Apparat“ (vgl. Erlſgsl. S. III) wiederum nicht ausführlicher angewendet hat. Denn da die Lehre vom Urſtande und der Erbſünde von prinzipieller Bedeutung für das dogmatiſche Lehrſyſtem iſt und nicht bloß viele Irrthümer, ſondern auch bis heute verſchiedene Schulmeinungen hervorgerufen hat, ſo fordert die wiſſenſchaftliche Behandlung dieſer Lehren, daß die dogmatiſche Entwicklung derſelben vorgeführt, namentlich einerſeits die Quellen und der Zuſammenhang der häretiſchen Sätze aufgedeckt und andererſeits auf den Standpunkt, von welchem, und auf die Art, wie die größten Theologen alter und neuer Zeit jene bekämpften, hingewieſen werde. Zwar ſucht der Verfaſſer ſeinen Leſerkreis „zunächſt nicht unter Fachgelehrten, ſondern bei Studirenden, Seelſorgern und ſolchen Laien, welche dieſen in der wiſſenſchaftlichen Schätzung gleichſtehen“ (Erlſgsl. S. IV). Allein auch für dieſe würde eine Darſtellung, welche die angegebenen Ge-

ſichtspunkte mehr berückſichtigte, viel lehrreicher und anregender ſein.

Der Verfaſſer folgt in der Lehre von dem Urſtande und der Erbſünde der ſeit Suarez und Bellarmin faſt allgemein herrſchenden Schulmeinung. Dagegen läßt ſich vom Standpunkte des Dogma nichts einwenden. Da aber in neuerer Zeit Prof. Dr. J. von Kuhn über die betreffenden Lehren des hl. Thomas neues Licht verbreitet und die formellen Mängel der Suarez-Bellarmin'ſchen Theorie aufgedeckt hat (vgl. Die Lehre v. d. göttl. Gnade. Von Dr. J. Kuhn. I. u. allgem. Th. Tübingen 1868. Ferner: die natürl. Integrität des Menſchen. Von Dr. Ruckgaber. und Die justitia originalis von Dr. J. Kuhn. Tüb. Quart. Sch. 1869), ſo mußte man erwarten, daß O. die gelehrten und wichtigen Unterſuchungen Kuhns näher geprüft und berückſichtigt hätte.

1) Zunächſt handelt es ſich um den status naturae purae, welcher nach allgemeiner Anſicht der Theologen zwar niemals in Wirklichkeit beſtanden hat, aber doch als möglich zu denken iſt und die Vorausſetzung des st. naturae elevatae bildet. O. ſagt in Bezug auf den erſtern: Gott konnte den Menſchen „auch in puris naturalibus ohne Heiligkeit nicht nur, ſondern auch ohne Harmonie der Kräfte erſchaffen, . . . behaftet mit unordentlicher Sinnlichkeit“ (S. 55). „Daher iſt zu ſagen, daß die Natur eines zwieſpältigen Weſens, in welchem Geiſt und Stoff zur Lebenseinheit verbunden ſind, niemals ſich vollends ſelbſt genügt, d. h. niemals aus eigenen Mitteln im Stande iſt, ſich ſelbſt auch nur im eigenen Bereiche zu erfüllen“ (S. 9). Die Natur des Menſchen iſt „ſchon von Haus aus nach ihrem geſchöpflichen Anſich erdwärts ge-

richtet, dürftig, begierlich, zum Böſen geneigt“ (S. 144). Eine ſolche Auffaſſung des st. nat. purae ſtimmt, wie Kuhn nachweiſt, nicht mit der Lehre des h. Thomas überein und beeinträchtigt die Begriffe von der göttlichen Schöpfung und von der natürlichen Ebenbildlichkeit des Menſchen mit Gott.

Der Grund einer ſolchen mangelhaften Auffaſſung des st. naturae purae liegt darin, daß man die beiden Beſtandtheile des Menſchen, Leib und Seele, in ganz abſtrakter Weiſe in Betracht zieht und die Concupiscenz als Inbegriff der rein phyſiſchen Triebe des Leibes nicht genugſam unterſcheidet von der Concupiscenz als unordentliche Neigung des Geiſtes, insbeſondre des Willens zum Sinnlichen. Dieſes ergibt ſich z. B. aus der Behauptung, daß der Menſch „begriffsmäßig ein zwieſpaltiges Weſen, . . . daß Kampf und Streit zwiſchen höheren und niederen Kräften ſich entfalten mußte, . . . daß die Sinnlichkeit, da ſie nach dem Drange ihrer natürlichen Triebe die eigenen von denen der Vernunft durchaus verſchiedenen Zwecke verfolgt, . . . ihre ſelbſtſüchtigen Tendenzen ohne Rückſicht auf die Vernunft verfolgte“ (S. 55).

Der Menſch muß vielmehr als perſönliches Vernunftweſen, welches ſeiner ſelbſt bewußt iſt und ſich ſelbſt beſtimmt (dominus sui et actuum suorum), in Betracht gezogen werden. Als ſolches iſt es von Gott erſchaffen; und daher iſt von dem Menſchen in statu mere naturali anzunehmen, daß er eine in ſich wohl geordnete und mit ſolchen geiſtig-ſittlichen Anlagen und Qualitäten ausgerüſtete Perſon (Perſönlichkeit) ſei, welche im Stande iſt, ihre natürliche Beſtimmung und Aufgabe ohne dona humanae naturae superaddita et gratuita lediglich unter

dem Einfluſſe des auxilium Dei naturale zu erfüllen. Der h. Thomas erklärt, daß der Menſch per sua naturalia absque superadditione gratuiti boni, licet non auxilio Dei moventis im Stande ſei, bonum suae naturae proportionatum und zwar, weil er ſeiner Natur nach ganz (integer), unbeſchädigt und ungeſchwächt iſt, totum bonum proportionatum velle et operari, omnia mandata legis implere, Deum diligere super omnia (cf. S. th. I. II. q. 109. a. 2, 3 u. 4). Demnach beſitzt der Menſch, ſo wie er aus der Schöpferhand hervorgegangen iſt, vor ſeiner übernatürlichen Ausrüſtung durch die dona gratuita in ſeiner Vernunft ein natürliches Licht der Wahrheit und eine natürliche Neigung des Willens zum Guten. Dadurch iſt den natürlichen phyſiſchen Trieben ein Gegengewicht gegeben und der Menſch nicht bloß befähigt, ſondern auch wirklich an- und aufgelegt, dieſelben zu beherrſchen und zu regeln und ſo ſein ihm vom Schöpfer geſetztes Ziel zu erreichen. Der Menſch iſt, wie der h. Thomas ſagt, von Natur ad recte ambulandum in suis moribus et ad finem sibi connaturalem consequendum eingerichtet. Freilich iſt dieſe urſprüngliche natürliche Neigung zum Guten noch nicht *wirkliche* Tugend und Tugendhaftigkeit (justitia naturalis — cf. prop. damn. 79 Baji), ſondern nur erſt die *natürliche Möglichkeit* und *Anlage* dazu. Auch würde der Menſch in st. mere naturali dem Einfluſſe der ſinnlichen Natur auf die höhere geiſtige immerfort unterworfen geweſen ſein, und hätte er die virtus acquisita oder justitia naturalis nur durch fortgeſetzten Kampf mit den ſinnlichen Trieben, unter ſteter Gefahr zu unterliegen, erringen müſſen.

2) Diejenigen Theologen, welche wie Oswald die na-

tura pura als eine manca und defectuosa faſſen, laſſen dieſelbe ergänzt werden durch die dona integritatis und ſchieben ſomit zwiſchen die nat. pura und nat. elevata die nat. integra. Die gratia integritatis „vollendete die Natur innerhalb ihrer eignen Gebietsgrenze“ und iſt „an ſich (ratione sui, entitative)“, nicht „auch nach Art und auf Grund ihres Wirkens (ratione modi)“ übernatürlich (S. 10).

Durch die Einſchiebung der nat. integra wird im allgemeinen das Bedenken beſeitigt, welches ſich gegen die Annahme einer unmittelbaren Verleihung der justitia supernaturalis an „eine erdwärts gerichtete, mangelhafte, zur Sünde geneigte Natur“ erhebt. Allein die Erklärung des Urſtandes wird dadurch ſchwieriger und verwickelter. Wir finden namentlich keinen beſtimmten Aufſchluß, was zur natura integra und was zur natura elevata gehört: ob „die volle Harmonie der geiſtigen und leiblichen Kräfte“ und „die Freiheit von der Begierlichkeit“ eine ſolche iſt, welche „die Natur in ihrer eigenen Sphäre vollendet“, alſo der justitia naturalis (rectitudo moralis) gleichſteht, oder eine übernatürliche, mit der gratia sanctificans verbundene iſt; ferner ob die Impaſſibilität und Immortalität bloß materiell (entitative) oder auch formell (modaliter) übernatürlich ſind. Wenn alle dona integritatis, welche nach der Meinung jener Theologen „die Natur innerhalb ihrer eigenen Natur vollenden“, als dona indebita und gratuita betrachtet werden ſollen, ſcheint uns eine bedenkliche Vermiſchung von Natur und Gnade vorzuliegen. Sicherlich läßt ſich dieſes nicht von jener Meinung leugnen, welche von Osw. vorgezogen wird und darin beſteht, daß die Integritätsgnade

als „eine Folge der urſtändigen Gerechtigkeit“ (S. 9), als „ein Ausfluß der Elevationsgnade“ (S. 32) betrachtet wird.

Alle dieſe Schwierigkeiten und Bedenken und zugleich auch der Verdacht des Bajanismus (cf. prop. damn. Baji 26, 78 u. 79 — vgl. S. 59) werden durch die Unterſcheidung einer natürlichen und übernatürlichen Integrität gehoben. Dasjenige nämlich, was dem Menſchen zur Erreichung ſeiner natürlichen Beſtimmung nöthig iſt, insbeſondere die natürl. Neigung des Geiſtes zum bonum rationis und die natürliche (unvollkommene) Obmacht des Willens über die ſinnlichen Triebe, macht die natürliche Integrität des Menſchen aus und gehört zur geſchöpflichen Ausrüſtung desſelben, zur natura pura. Die übernatürliche oder, wie der h. Thomas ſagt, die perfekte und totale Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch und die Erfüllung des Geiſtes mit übernatürlicher Wahrheit, ſowie die Impaſſibilität, Immortalität und das Paradies ſind dona supernaturalia, humanae naturae indebita et gratuita und machen die übernatürliche Integrität aus, indem ſie mit der Verleihung der gratia sanctificans aufs innigſte zuſammenhängen. Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Prima subjectio erat causa et secundae et tertiae (S. th. I. q. 95. a. 1). Per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores vires (I. II. q. 85. a. 3).

3) Das Beſtreben der Theologen, die natura pura als eine manca und defectuosa hinzuſtellen, hat den ausgeſprochenen Zweck (vgl. S. 53 u. 58), den stat. n. lapsae mit jenem völlig gleichzuſetzen. „Die Erbſünde iſt nichts weiter als die Zurückverſetzung auf das Maß der

reinen und bloßen Natur“ (S. 130). Da anerkannt wird, daß in dem erbſündigen Menſchen die ignorantia veri und die difficultas boni, die rebellio carnis und die concupiscentia effrenata herrſcht, ſo glaubte man dieſe moraliſche Mangelhaftigkeit und Schwäche auch dem stat. nat. purae zuerkennen zu müſſen, um den reformatoriſchen und bajiſch-janſeniſtiſchen Irrthümern gegenüber feſtzuſtellen, daß durch die Urſünde kein poſitives Verderbniß der menſchlichen Natur eingetreten ſei.

Nach unſerer Meinung ſind dagegen durch die Urſünde für alle Menſchen mit der grat. orig. nicht bloß alle dona supernaturalia (dona integritatis supernaturalis) verloren, ſondern iſt auch die natürliche Richtung und Neigung der Vernunft und des Willens auf das Göttliche geſchwächt und der appetitus sensualis ſtärker geworden. Dieſe eingetretene Schwächung der natürlichen Integrität läßt ſich unter dem Begriff der unordentlichen Begierlichkeit (concupiscentia rebellis) zuſammenfaſſen. Offenbar ſcheint eine ſolche Auffaſſung des erbſündigen Zuſtandes den tridentiniſchen Erklärungen, daß durch die Urſünde das liberum arbitrium viribus attenuatum et inclinatum ſei (s. VI. cp. 1), und daß die Concupiscenz aus der Sünde ſtamme (V. 5.), am ungezwungenſten zu entſprechen. Denn hiernach muß in dem stat. naturae purae ante peccatum das liberum arbitrium unverſehrt und keine (unordentliche) Concupiscenz geweſen ſein. Der h. Thomas aber lehrt: Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter est defectus gratiae originalis (I. II. q. 83. a. 5). Im erbſündigen Menſchen bildet die unordentliche Concupiscenz die poſitive Unterlage, das reale Subſtrat, woran der Reat, der

nicht ſein ſollende Mangel der gratia sanctificans haftet. Auch die ſcholaſtiſche Formel: privatio in gratuitis, vulneratio in naturalibus ſpricht dafür, inſofern die naturalia nicht auf die Subſtanz des Menſchen, ſondern auf die natürliche Ordnung der geiſtig-ſittlichen Vermögen bezogen werden. Daher hat O. ganz recht, daß er die Concupiscenz nicht in derſelben Weiſe als Folge und Strafe der Erbſünde faßt, ſondern zur „Integrität der Erbſünde“ (S. 171) rechnet und als „die Materie“ derſelben bezeichnet (177). Inconſequenter Weiſe aber ſtellt er nachher wieder Begierlichkeit und Sterblichkeit als „die repräſentativen Elemente der poena peccati“ (S. 181) auf gleiche Stufe.

Uebrigens iſt es begreiflich, daß O. ſo ausführlich und wiederholt (vgl. 3. Abſchn. § 2—4) ſeine Auffaſſung der Erbſünde vertheidigt und ſo entſchieden beſtreitet, daß „die Begierlichkeit im Erbſünder unter das Niveau der bloßen Natur hinabgeſunken ſei“ (S. 182). Denn er geht davon aus, daß die bloße Natur ſchon mit der unordentlichen Begierlichkeit und der Neigung zur Sünde behaftet ſei, während wir dieſes erſt durch die Urſünde eintreten laſſen und demnach mit dem h. Thomas „die erbſündliche Concupiscenz geradezu widernatürlich“ nennen können (vgl. S. 182). Jedoch wird nach unſerer Theorie nicht gelehrt, daß durch die Urſünde „eine poſitive Entſtellung der Natur“ (S. 198), „eine poſitiv böſe Qualität der Natur an ſich“ (S. 182), eine Corruption der Natur an ſich eingetreten ſei. Vielmehr iſt die Natur des erbſündigen Menſchen quoad substantiam et modum subsistendi unverſehrt geblieben, und wir geben unbedingt zu, daß „auf dem Gebiete der Natur dem gefallenen Menſchen alle weſentlichen Kräfte und

Anlagen erhalten blieben" (S. 145). Obwohl wir ferner den Menſchen in statu mere naturali in ſittlicher Beziehung höher ſtellen als den erbſündigen Menſchen, ſo können wir doch der Behauptung Oswalds beitreten, „daß der thatſächliche Zuſtand des erbſündigen Menſchen nicht unter (infra) das Maß der nackten Natürlichkeit in ſittlicher Schätzung herabgedrückt werden darf" (S. 171), inſofern jener nämlich den stat. nat. purae dem st. nat. lapsae in ſittlicher Schätzung völlig gleichſtellt.

Hieraus ergibt ſich, daß unſere Theorie der Erbſünde nur formell von jener Oswalds abweicht und in der verſchiedenen Auffaſſung des status naturae purae begründet iſt. Daher iſt es ſelbſtverſtändlich, daß alle Einwürfe, welche O. gegen abweichende Theorien erhebt, die unſrige nicht treffen. Namentlich ſpricht nicht dagegen die prop. damn. 55 Baji, auf welche O. wiederholt hinweiſt: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. Denn da Bajus die dona superaddita des Urſtandes für dona debita hält, ſo läßt ſich aus der kirchlichen Verwerfung des Satzes nur entnehmen, daß Gott den Menſchen ohne die dona superaddita, welche dem erbſündigen Menſchen fehlen, erſchaffen konnte. Wenn dagegen in Folge der Verwerfung jener Propoſition der st. nat. lapsae dem st. nat. purae in jeder Beziehung, alſo auch in Bezug auf die ſittliche Willensrichtung und den Grad der Begierlichkeit gleichgeſtellt werden ſollte, dann müßte man auch annehmen, daß Gott den Menſchen mit der Erbſünde behaftet habe erſchaffen können.

Auch die Frage nach der Fortpflanzungsweiſe der Erbſünde (S. 188 ff.) kann nach unſerer Theorie keine größeren Schwierigkeiten bereiten als nach jener, welche

Oswald vertheidigt. Denn es iſt recht wohl denkbar, daß die Seele des erbſündigen Menſchen, welche rein und gut aus der Hand des Schöpfers hervorgeht, durch die Vereinigung mit dem unter dem Einfluſſe der libido gezeugten Körper eine Schwächung ihrer geiſtig-ſittlichen Neigung zum Guten und eine Hinneigung zum Sinnlichen erfährt (vgl. Scheeben, Handb. d. k. Dg. II B. S. 661).

Wir würden uns freuen, wenn recht bald eine neue Auflage des vorliegenden Buches nöthig und darin die Studien Kuhns über den Urſtand näher geprüft und in Betracht gezogen würden. Wenn wir auch nicht hoffen, daß der ſehr geſchätzte Verfaſſer jene ſofort adoptiren würde, ſo hegen wir doch die Überzeugung, daß er dann einige Punkte eingehender entwickeln und ſachgemäßer ordnen, verſchiedene Begriffe und Ausdrücke ſorgfältiger und beſtimmter faſſen würde. Dadurch würde das Buch, welches ſchon durch die bekannte originelle und anziehende Sprach- und Darſtellungsweiſe des Verfaſſers ſich empfiehlt, einen erhöhten Werth erlangen.

Halberſtadt. H. Roderfeld.

3.

Bibel und Wiſſenſchaft. Zehn Abhandlungen über das Verhältniß der h. Schrift zu den Wiſſenſchaften von Dr. **Bernhard Schäfer,** außerordentl. Prof. an der königlichen Akademie zu Münſter. Mit kirchlicher Gutheißung. Münſter. Theiſſing. 1881. VIII. u. 284 S. Pr. M. 3. 60.

Es mehren ſich gegenwärtig die Anzeichen für eine Trennung zwiſchen Bibel und Natur, Theologie und Profanwiſſenſchaft immer mehr. Ein Franzoſe, Namens Le-

norment hat in einem bereits in zweiter Auflage erschienenen Werke: Origines de l'Histoire d'après la Bible den Satz zu erweiſen geſucht, daß die beiden Gebiete der Wiſſenſchaft und Religion abſolut verſchieden ſind und einander nicht bedrohen. Es könne keinen Kampf geben zwiſchen beiden, außer wenn die eine mißbräuchlich in das Gebiet der andern übergreiſe. Ihre Wahrheiten ſind von verſchiedner Ordnung; ſie exiſtiren neben einander, ohne ſich zu widerſprechen, und niemals ſeien die einen den andern zum Opfer zu bringen. Und wenn ein Kritiker hierüber recht berichtet (Rambouillet, Revue du Monde cath. t. XII. Nr. 72. 30. Sept. 1881), ſo beginnen dieſe Anſchauungen in Frankreich bereits in die Praxis überzugehen und werden in Schulbüchern als ſelbſtverſtändlich behandelt. Die uns zugängliche franzöſiſche Literatur über dieſen Gegenſtand beſtätigt dieſe Bemerkung durchaus. Franzöſiſche Abbés marſchiren vielfach an der Spitze naturwiſſenſchaftlicher Richtungen, welche nach früheren Begriffen mit der Auffaſſung der Bibel kaum zu vereinigen geweſen wären. Engliſcherſeits hat neuerdings der Biſchof William Clifford von Clifton in einem Aufſatze der Dublin Review (April 1881. Vgl. Nat. u. Off. 1881. 8. H.) nicht nur zwiſchen religiöſer und profaner Wahrheit in der Bibel genau unterſchieden, ſondern auch das erſte Kapitel der Bibel geradezu als einen Hymnus bezeichnet. Er glaubt, daß, zu welchen Reſultaten über dieſe Punkte die Wiſſenſchaft auch kommen mag, dieſe in den Worten des Moſes weder eine Beſtätigung noch eine Zurückweiſung finden. „Die früheſte Geſchichte unſres Erdballs bildet für Forſcher ohne Zweifel einen Gegenſtand von höchſtem Intereſſe,

aber außer der Thatſache, daß Gott am Anfange Himmel und Erde erſchaffen, hat der Menſch darüber keine weitere Offenbarung erhalten". Dieſen ſchließt ſich nun Prof. Schäfer an, der unſern Leſern durch ſeine „Neue Unterſuchungen über das Buch Koheleth" 1870, „Das hohe Lied" 1876 und „Die religiöſen Alterthümer der Bibel" 1878 ſchon längſt vortheilhaft bekannt iſt. Seine Abhandlungen ſind aus Aufſätzen, die er in den Jahrgängen 1878—1880 des „Katholik" veröffentlicht hat, herausgewachſen. Er vertritt mit Nachdruck den bereits angedeuteten Standpunkt, daß zwiſchen Bibel und Wiſſenſchaft ſtreng zu ſcheiden ſei und die Gebiete der Offenbarung und profanen Wiſſenſchaft als zwei ſelbſtändige und unabhängige Domainen durchaus von einander getrennt bleiben müſſen.

Den Beweis der Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit dieſer Trennung für beide Gebiete erbringt der Verf. durch eine eingehende Unterſuchung über die Stellung, welche die Profanwiſſenſchaften in der Bibel einnehmen. Geſchichte, Chronologie, Geographie, Naturgeſchichte, Geognoſie, Paläontologie, Anthropologie und wie die naturwiſſenſchaftlichen Disciplinen alle heißen, ſie ſind lediglich Hilfswiſſenſchaften, deren ſich die h. Schriftſteller da und dort bedienen, um ihre übernatürlichen Zwecke zu erreichen, unbekümmert darum, ob die Form, in welcher ſie von den Zeitgenoſſen dargeboten werden, und der populäre Ausdruck mit der abſoluten Wahrheit harmoniren oder nicht. Man darf alſo nicht nur keine Belehrung über wiſſenſchaftliche Dinge in der h. Schrift ſuchen, ſondern man muß ſich vielmehr darauf gefaßt machen, eine möglichſt unwiſſenſchaftliche Behandlung und die populären

Irrthümer der Zeit zu finden. Es ſteht allerdings außer Zweifel, daß Moſes in der Naturgeſchichte ſich der Anſchauung ſeines Volkes angeſchloſſen hat und einen Anſpruch auf ſyſtematiſche Richtigkeit oder Genauigkeit nicht erheben kann. Ebenſo gewiß iſt es, daß, was er über Geologie, Geogonie und Kosmologie ſagt, nur allgemeine Züge ſind, welche erſt durch anderweitige Interpretation eine beſtimmte Form erhalten können. Die Chronologie der Bibel iſt ſchon lange ein Schmerzenskind der Theologen, und die etliche und 160 Syſteme, welche aufgeſtellt und wieder verworfen worden ſind, beweiſen zur Genüge, daß dem Bearbeiter ein ſehr ſprödes Material zu Gebote ſteht. Die Lückenhaftigkeit der hiſtoriſchen Darſtellung in der Bibel kann gleichfalls nicht beanſtandet werden. Indem der Verf. dieſe Punkte alle ausgiebig verwerthete, überall in das gehörige Licht ſtellte, in die rechte Beziehung zu einander brachte, gleichſam zu einem Syſtem vereinigte, wurde es ihm leicht, ſeine Theſe mit immer wachſender Siegeszuverſicht zu vertheidigen. Ich ſelbſt habe auch immer dieſe durch die Thatſachen ſelbſt gebotenen Vorſichtsmaßregeln bei der Behandlung naturwiſſenſchaftlicher Probleme beobachtet. Aber zur Vorſicht nach der andern Seite wird man doch gemahnt. Es könnte einem auf dieſem Wege leichtlich paſſiren, daß man durch ſeine Conceſſionen bei den Gegnern nichts gewinnt und bei den Freunden verliert. Der Verf. hat es allerdings mit großem Geſchick verſtanden, an beiden Klippen vorbeizuſchiffen, aber in allen Punkten wird er nicht überzeugen. Die Unterſcheidung zwiſchen relativer und abſoluter Wahrheit haben zwar auch andere vor ihm gemacht, aber trotzdem wird kein Vertreter der Wiſ-

ſenſchaft die Berechtigung derſelben in dieſem Sinne zugeben. Enthält die relative Wahrheit nicht bloß Irrthümer, ſondern hat ſie gar kein Subſtrat ais die falſche Volksanſchauung, ſo iſt der Begriff Wahrheit unrichtig angewandt. Iſt z. B. ein hiſtoriſcher Irrthum vorhanden oder ſind auch nur runde Zahlen für beſtimmte als Lebensalter oder Regierungszeit einzelner Könige in hiſtoriſcher Erzählung gegeben, ſo iſt dies keine relative Wahrheit mehr, wenn auch die Zahlen eine ſymboliſche Bedeutung haben. In ſolchen Fragen muß man ſich entweder beſcheiden oder den Begriff der Inſpiration weiter faſſen. Und hierin ſtimme ich dem Verf. wieder größtentheils bei, obwohl ich eine genauere Faſſung und Scheidung vorgezogen hätte. Er nimmt auch bei natürlichen Dingen die Einwirkung der Inſpirationsgnade an und glaubt, daß die natürlichen Dinge dem inſpirirten Schriftſteller im übernatürlichen Lichte gezeigt worden ſind. Mit dem Begriff der Inſpiration iſt eine völlige Irrthumsloſigkeit der h. Schrift gegeben. Er verneint aber die Behauptung, daß Gott durch die Inſpiration der ganzen h. Schrift auch in den für den Zweck derſelben gleichgiltigen profanen Seiten der behandelten Gegenſtände die irrigen Anſichten der Autoren, die auch diejenigen ihrer ganzen Zeit waren, berichtigte. Franzelin, Heinrich, Scheeben u. a. halten dieſelbe aufrecht, aber, wie der Verf. beifügt, ohne einen Beweis zu erbringen. Daß er überhaupt einen verlangt, iſt mir auffallend, denn die Dogmatiker haben es in dieſem Punkte viel leichter als die Exegeten. Zum Beweiſe dafür kann ich auf den gegen Lenorment auftretenden, ſchon oben genannten Rambouillet verweiſen, der in der Frage der Inſpiration dieſelbe Stellung

einnimmt. Das Tridentinum und Vaticanum haben entſchieden, daß die Bücher des A. und N. Teſtaments »integri cum omnibus suis partibus« als kanoniſche Bücher anzunehmen ſind. Für ſolche werden ſie aber gehalten »nec ideo duntaxat quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod, Spiritu sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem«. Daraus folgt, daß alle Theile inſpirirt ſind, inſpirirt und nicht bloß unter Beiſtand des h. Geiſtes gegen Irrthum geſchützt. Zu den Theilen der h. Schrift gehören auch alle Bemerkungen über natürliche Dinge, alſo ſind auch dieſe als inſpirirt im ſtrengen Sinne des Wortes zu betrachten. So argumentirt dieſer Dogmatiker und macht keinen Verſuch, die Bedenken zu beſeitigen, welche gegen eine den Buchſtaben preſſende Exegeſe genannter Decrete von den Exegeten erhoben worden ſind, die ſich die Mühe genommen haben, die profan wiſſenſchaftlichen Daten näher zu unterſuchen und mit anderweitigen ſicher ſtehenden Daten, Nachrichten und Wahrheiten auszugleichen. Die Drohung mit der Conſequenz dieſes Standpunktes für den Glaubensſtand überhaupt mag Lenorment gegenüber, welcher entſchieden zu weit gegangen iſt, am Platze ſein, hat aber ſonſt wenig zu bedeuten. Denn die Erfahrung zeigt, daß die Conſequenzen der ſtarren Buchſtabenexegeſe viel gefährlicher ſind. Copernicus, Kepler und Galilei gegenüber haben die übereifrigen Theologen genau ſo argumentirt und doch wagt es heutzutage niemand mehr, eine Lanze für ſie einzulegen.

In der Auslegung des Hexaemeron ſtellt ſich der Verf. auf die Seite des h. Auguſtinus und Thomas, indem er die Zerlegung des Letzteren in ein opus crea-

tionis, distinctionis und ornatus acceptirt, die beiden letztern aber zeitlich parallel nimmt. Die Darſtellung des Schöpfungsberichtes ſei nicht mit dem gewöhnlichen hiſtoriſchen und chronologiſchen Maßſtab zu meſſen, ſondern nach dem Maßſtab der prophetiſchen Ausdrucksweiſe. Der Prophet kann ſich von dem einen Zeitpunkt unvermittelt in einen weit entfernten und dann in eine viel frühere Zeit zurückverſetzen, und ſo hiſtoriſche Ereigniſſe ſcheinbar nacheinander ſtatt nebeneinander darſtellen. Er bekennt ſich ſomit zur Viſionentheorie, wonach Adam ein in die Vergangenheit zurückblickender Prophet iſt. Ueber dieſe Dinge iſt nicht zu rechten, denn ſie führen uns in ein durchaus myſtiſches Gebiet, über welches die Offenbarung keinen Aufſchluß gibt. Wir können zum Schluſſe aber obige Schrift allen empfehlen, welche ſich über dieſe wichtigen Fragen zu orientiren wünſchen. Auch wo man ihr nicht zuſtimmen kann wirkt ſie anregend und wird ſicher manchen veranlaſſen, einzelne dieſer Probleme auch von einem neuen Geſichtspunkte aus zu betrachten.

Schanz.

4.

1. **Kapital und Arbeit** und die Reorganiſation der Geſellſchaft. Vorträge von **Franz Hitze.** Paderborn. 1880. Druck und Verlag der Bonifacius-Druckerei. VIII und 594 S. 8.
2. **Beiträge zur Geſchichte und Reform der Armenpflege.** Von **Franz Ehrle** S. J. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach“. — 17.) Freib. i. Br. Herder'ſche Verlagshandlung. 1881. VIII und 133 S. 8.

3. **Die Volkswirthſchaft in ihren ſittlichen Grundlagen.** Ethiſch-ſociale Studien über Cultur und Civiliſation. Von Dr. **Georg Ratzinger.** Freib. i. Br. Herder'ſche Verlagshandlung 1881. XIV und 532 S. 8.

Die Zunge bewegt ſich, nach dem Sprichworte, dahin wo der Zahn ſchmerzt. Da nun die heutige Welt von keiner Angelegenheit des öffentlichen Lebens tiefer und ſchmerzlicher bewegt wird, als von der „ſocialen Frage“, ſo werden die beſten Kräfte in Bewegung geſetzt und die ernſteſten Anſtrengungen gemacht, um die menſchliche Geſellſchaft über die Noth der Zeit aufzuklären, die Urſachen der bedrohlich anwachſenden Mißſtände zu erforſchen, die Trugſchlüſſe der falſchen Theorien und Syſteme aufzudecken, die echten Principien einer erſprießlichen Wirthſchaftspolitik und Geſellſchaftslehre an der Hand der Geſchichte wieder zu entdecken, und endlich mit weiſer Rückſichtnahme auf das Beſtehende Rath zu halten über die Mittel zu einer befriedigenden Löſung der ſich überall aufthürmenden Schwierigkeiten. Und die Weiſeſten ſind überall diejenigen, welche ſich am wenigſten die Schwierigkeiten verhehlen und welche am behutſamſten mit endgiltigen Löſungsverſuchen auftreten.

Zu jenen beſten Kräften zählen wir auch die Verfaſſer der oben verzeichneten Schriften, die wir hier, innerhalb jener Grenzen, welche ſich eine theologiſche Zeitſchrift in Beziehung auf volkswirthſchaftliche und ſocialpolitiſche Fragen ſelbſt ziehen muß, einer Beſprechung unterziehen.

Die Rückſicht auf dieſe Grenzen möge es auch entſchuldigen, wenn wir unſere Berichterſtattung nicht auf ein weiteres Gebiet ausdehnen und eine größere Anzahl von anſehnlichen Werken, z. B. die einſchlägigen Schriften

von Laveleye und Perin, ſodann Bücher wie Rud. Todt, „der radicale deutſche Socialismus und die chriſtliche Geſellſchaft“ (2. Aufl. Wittenb. 1878), L. Gumplowicz, „Rechtsſtaat und Socialismus“ (Innsbr. 1881), Wilh. Hohoff, „Proteſtantismus und Socialismus“ (Paderb. 1881), Henry George, „Fortſchritt und Armuth“; (aus dem Engliſchen, von Gütſchow 1881) u. a. einläßlich berückſichtigen. Schwillt ja doch die Fluth von literariſchen Erörterungen der ſocialen Frage durch Berufsgelehrte, Theologen, Politiker, durch Journaliſten und Dilettanten jeglichen Schlages ſo hoch an, daß es ſelbſt den gründlichſten Arbeitern auf dieſem Gebiete nicht mehr möglich iſt, das Ganze zu überſehen und Allen gerecht zu werden. Wahrlich es gibt für die „Noth der Zeit“ bereits ſchon mehr Heilkünſtler, als in jener Novelle bei Cervantes ärztliche Rathgeber gegen das Zahnweh. Es verhält ſich hier wie in der Politik im Allgemeinen, wo Jeder beſſeren Rath weiß, auch der nicht einmal ſeinen eigenen kleinen Hausſtand zu regieren im Stande iſt.

Um ſo nothwendiger aber wird es, aus dem überquellenden Reichthum der Production einige von denjenigen Erſcheinungen feſtzuhalten, welche nicht bloß vorübergehende Bedeutung haben, ſondern etwas dazu beitragen, uns über die maßgebenden Principien zu orientiren, und welche wirklich brauchbare Geſichtspunkte angeben und greifbare Ziele zeigen.

1. F. Hitze, Generalſecretär des Verbandes katholiſcher Induſtrieller und Arbeitsfreunde, ſowie Redacteur des „Arbeiterwohl“, Organs des genannten Verbandes, das ſeit 1881 in Köln erſcheint, hat ſich ſchon durch zwei kleinere Publicationen über „die ſociale Frage und

die Beſtrebungen zu ihrer Löſung" (Paderb. 1877), und „Quinteſſenz der ſocialen Frage" (2. Aufl. Paderb. 1880) einen guten Namen gemacht. Im vorliegenden Buche aber hat ſich Hitze voll ausgewieſen, daß er auf dem von ihm gewählten Arbeitsfelde berechtigt iſt mitzuſprechen und daß man ihm fortan ernſte Berückſichtigung ſchuldig iſt.

Was dem Buche vor Allem zur Empfehlung dient, beſteht darin, daß uns in ihm ein feſtes und verhältnißmäßig detaillirtes Programm und, man kann ſagen, die Grundlinien eines umfaſſenden, ſich feſt zuſammenſchließenden Syſtems dargeboten werden. Wer mit einem Programm, mit concreten Vorſchlägen auftritt, muß auch wiſſen, daß er dafür die Verantwortlichkeit zu übernehmen hat; er kann darum nicht, wie Viele thun, nur negiren, über ganze Kategorien von Syſtemen und Perſonen zu Gericht ſitzen, extreme Behauptungen hinwerfen, brillante Schlagwörter ausſpielen, mit Keulen dreinſchlagen. Das Gefühl der Verantwortlichkeit lehrt Mäßigung, Prüfung der eigenen Kraft, Billigkeit in Anerkennung fremder Beſtrebungen. Aus ſolchem Bewußtſein der Nothwendigkeit, für die aufgeſtellten Behauptungen und Forderungen den Beweis der Realiſirbarkeit zu erbringen, geht es denn auch hervor, daß unſer Autor, wie er in der Vorrede ſelbſt ſagt, einen vermittelnden Standpunkt gewählt hat, wodurch man ſich ſonſt nicht viele Freunde macht. Aber man darf nur nicht „Vermittlung" mit halben Maßregeln, mit mattherziger Unentſchiedenheit oder mit Doppelgängerei für gleichbedeutend halten.

Daß es ſich, wie ſchon der Titel ankündigt, um eine Reorganiſation der beſtehenden geſellſchaftlichen Ordnung handelt, in welcher namentlich das heutige Verhältniß von

Kapital und Arbeit umgeſtaltet werden muß — dieſes gemeinſame Problem aller ſich in die ſociale Frage Vertiefenden —, dieß wird von Hitze nicht als bloße Vorausſetzung hingenommen, ſondern es wird die Richtung gezeigt, in welcher auf dem Boden des geſchichtlich und rechtlich gewordenen Beſitzſtandes eine Weiterbildung, Reinigung und Klärung möglich iſt. Es muß möglich ſein, ohne Revolution und brutale Gewalt, ohne Verletzung göttlicher und menſchlicher Rechte, ohne Zerſtörung der Errungenſchaften der Cultur, ohne Feindſchaft gegen die idealen Beſtrebungen des Menſchengeiſtes auf dem Gebiete der Technik, der Erfindung, der Wiſſenſchaft und Kunſt, eine beſſere Lage der menſchlichen Geſellſchaft herbeizuführen. Wer zuvor das ganze Geſellſchaftsſyſtem will in Trümmer fallen laſſen, um auf demſelben einen neuen „Gottesſtaat", wie Manche hoffen, oder einen „Volksſtaat" im Sinne der Socialiſten zu gründen, iſt weder weiſe noch gerecht. Wenn, nach dem Dichter, alles was beſteht, werth iſt daß es zu Grunde geht, welches beſſere Recht haben denn die Erben des zertrümmerten Kosmos, ſich in den Beſitz dieſer Trümmer zu ſetzen, welch anderes Recht, als das jus occupantis, wenn es überhaupt noch der Mühe werth iſt, Etwas ſein zu nennen! Alſo Vermittelung wird nothwendig ſein.

Das ideelle Ziel, welches Hitze anſtrebt, formulirt er ſo: „Wir wollen ‚ſocialiſtiſche' Bindung der geſellſchaftlichen Kräfte, gegenüber der geſellſchaftlichen Auflöſung des ‚Liberalismus'. Wir wollen ſtändiſche ‚Gliederung' der Geſellſchaft, gegenüber der Unterſchiedsloſigkeit des ſocialiſtiſchen Volksſtaates. Wir wollen ‚ſtändiſche Freiheit und Gleichheit', ſowohl rechtlich, gegenüber ‚junkerlichen Reactionsbeſtrebungen', als auch factiſch, gegenüber

dem Lohnſklaventhum des liberalen Kapitalismus. Wir wollen endlich ‚die perſönliche Freiheit‘, nicht blos rechtlich, ſondern auch faktiſch, nicht blos die politiſche Freiheit des Liberalismus und Demokratismus, ſondern die politiſche, ſociale und materielle, aber nur in und mit dem Stande, nur ſo weit, als der geſellſchaftliche Beſtand es zuläßt“ (S. VII). Alſo Reorganiſation der Stände! Dieß iſt aber nicht ſo gemeint, daß man nun auf die mittelalterliche ſtändiſche Verfaſſung oder Gliederung der Geſellſchaft zurückgreifen ſollte; es muß aus der Geſchichte der Vorzeit wohl die Idee einer ſtändiſchen Organiſation entnommen werden, aber ihre Anwendung ſoll ſich nach den Verhältniſſen richten, in denen wir jetzt leben; nicht zurück, ſondern vorwärts müſſen wir kommen. Die neuen „Stände“ müſſen ſich nothwendig ganz anders ausnehmen als die Stände des alten Staatsſyſtems. Vor Allem ſchon muß die ſtändiſche Organiſation das geſammte Gemeinweſen, alle Intereſſenkreiſe, umfaſſen; es gibt nicht blos zwei oder etwa noch einen dritten und vierten Stand, von denen der letztere ein Stand hieße wie lucus a non lucendo; auch diejenigen vielmehr, deren politiſches und ſociales Elend bisher darin beſtand, daß ſie ſtandlos waren, müſſen vom Princip der Organiſation ergriffen werden; und mit der Organiſation wird ſich dann von ſelbſt eine entſprechende Intereſſenvertretung verbinden; aus den „Ständen“ ſollen nicht wieder „Privilegirte“, aus den Standesrechten nicht Vorrechte oder Privilegien werden.

Die Forderung einer Wiederherſtellung der Stände und einer ſtändiſchen Intereſſenvertretung iſt ja nicht neu; man denke nur an die politiſchen Theorien eines

Biſchof W. E. von Ketteler. Neu iſt auch gerade nicht der Gedanke — obwohl nicht überall feſtgehalten —, daß ſich nicht die verſchiedenen Standesintereſſen, z. B. die der induſtriellen Arbeiter und die der Bauern, getrennt von einander behandeln laſſen, weil die Beſſerſtellung, die man einſeitig für eine einzelne Gruppe in der Geſammtgeſellſchaft verlangt, ein Opfer von Seiten anderer Gruppen fordert, das man denſelben mit Recht nicht auferlegen kann, ohne ihnen ein Aequivalent zu bieten. Nur tritt Hitze der Sache näher, indem er angibt, welche der verſchiedenen Geſellſchaftsgruppen je zu einem Ganzen mit beſonderer Organiſation zu verbinden und wie ſie zu einem Verſtändniß ihrer Intereſſen und zu einer Vertretung derſelben zu bringen wären. Befremdlich mag dabei Manchen klingen, was Hitze über die alten Stände ſagt: „Die Eintheilung der feudalen Geſellſchaft hat natürlich jede Berechtigung verloren. Auch von der hiſtoriſchen Entwicklung der Stände müſſen wir abſtrahiren. Die augenblicklichen realen wirthſchaftlichen Intereſſen können allein entſcheiden. Auch der Adel macht keine Ausnahme. Nachdem einmal ſeine politiſchen Vorrechte aufgehoben ſind, kann er auch hier nur noch als „Großgrundbeſitzer“ gelten. In ähnlicher Weiſe wird der geiſtliche Stand nur ſoweit er auch im Grundbeſitz belaſſen iſt, in der wirthſchaftlichen Vertretung betheiligt ſein. Bauernſtand und Arbeiterſtand umgekehrt treten mit vollem Recht ein; ebenſo Induſtrie und Handelsſtand“ (S. 404 f.). Wir erhalten demnach ſieben Stände: den Stand des Groß- und des Kleingrundbeſitzes, des Groß- und des

Kleingewerbes, des Groß- und des Kleinhandels, endlich des Arbeiterſtandes (S. 406).

Wir müſſen es uns verſagen, aus der geiſtvollen Charakteriſtik der einzelnen Stände, aus den ſcharfen Beobachtungen des Verf., aus den wohl durchdachten Vorſchlägen politiſcher und volkswirthſchaftlicher Art Einzelheiten mitzutheilen. Auch der Kritik ihrerſeits wäre es nicht ſchwer, bei einem ſo groß angelegten Plan, der ja doch immer nur ſkizzenhaft vorgelegt werden konnte, auf ungelöste Schwierigkeiten hinzuweiſen, ſowohl ſolche, welche dem Verf. ſelbſt zum Bewußtſein gekommen, als auch ſolche, die er ſich wohl nicht vergegenwärtigt hat. Bereits hat ein franzöſiſcher Recenſent [1]) eingewendet, Hitze unterlaſſe es zu zeigen, wie ſeine Ideale verwirklicht werden ſollen, wie z. B. durch auktoritatives Einſchreiten der Überproduction vorgebeugt werden, womit das Princip der ökonomiſchen Freiheit erſetzt werden könne; wie ſich das Monopol der Körperſchaften, wie Hitze ſie ſich denkt, vereinigen oder verſöhnen laſſe mit der auswärtigen Concurrenz, mit den Umgeſtaltungen in der Induſtrie, im Maſchinenweſen, welche unvermeidliche Fluctuationen in Beziehung auf die Zahl der verwendbaren Arbeitskräfte zur Folge haben. Es gäbe der Fragen noch mehrere. Soll und kann man die jetzt Standloſen, Heimath- und Beſitzloſen, die „Enterbten", durch geſellſchaftlichen Zwang zu einem Stande ſammeln? Oder wie ſollen die zerriſſenen und zerfahrenen Volkselemente, die eigentlichen Trümmer der Geſellſchaft aus eigner Kraft ſich zu jener geiſtigen und ſittlichen Höhe erheben, von welcher die Exi-

1) Ch. Dejace, Polybiblion. Par. 1881. 12. Livraison p. 505 ff.

ſtenzfähigkeit eines Standes bedingt iſt? Während der Eine in keinem Stande unterzubringen iſt, macht der Andere Anſpruch, bei den Intereſſen mehrerer Stände betheiligt zu ſein; man kann ja Grundbeſitzer und Gewerbsmann ſein; kann man es der freien Wahl des Einzelnen überlaſſen, welchem Stande er ſich angliedern ſolle? Wie denkt ſich Hitze das Verhältniß ſeiner ſieben Stände zum Lehr- und Wehrſtand? Sollen die letzteren aus der Liſte der Stände geſtrichen werden? Ferner: Wie läßt es ſich verhindern, daß Minoritäten, ſeien es nun Stände oder Confeſſionen oder ſeien es membra disjecta der menſchlichen Geſellſchaft, durch die Majorität überſtimmt und vergewaltigt werden? Laſſen ſich nicht gegen Schulzwang und Zunftzwang, gegen Beſchränkung der Eheſchließung und des Erbrechts, gegen Schutzzoll und andere Formen zwangmäßigen Eingreifens in die Selbſtbewegung der auf Freiheit geſtellten Geſellſchaft ſittliche wie politiſche Bedenken erheben? Alles dieſes darf uns jedoch in der Werthſchätzung des Buches nicht beirren; man braucht ſeine Vorſchläge noch nicht für das letzte Wort in dieſer Sache zu nehmen; Ideen und Ziele ſind angegeben, der Detailplan iſt noch nicht fertig, an ihm müſſen ſich noch Viele betheiligen mit Rath und That; es gehört Zeit, Geduld und Vertrauen auf die innere Heilkraft des geſellſchaftlichen Organismus, wie auf die höheren ſittlichen Mächte dazu; man muß im Angeſicht hoher ſittlicher Aufgaben beginnen, ehe man das Ende abſieht. —

An die theoretiſchen Auseinanderſetzungen des vorliegenden Buches möchte Ref. noch zwei Anmerkungen anfügen. Die erſte betrifft den Eigenthumsbegriff.

Wo Hitze über das Recht des beſtehenden Eigenthums ſpricht, (S. 99 ff.), weiß er demſelben neue Geſichtspunkte abzugewinnen; ſchon früher hat er in einer Beſprechung über Samter (Das Eigenthumsrecht in ſeiner ſocialen Bedeutung. Jena 1879) das Recht auf Privateigenthum vom naturrechtlichen, politiſchen und ſittlichen Standpunkt aus behauptet (Liter. Rundſchau 1880 n. 10. Sp. 310 f.). Hiezu kommt nun ein ſehr werthvoller Excurs über „die Lehre unſerer großen Theologen über das Eigenthumsrecht" (S. 133 ff.). Es ſind Thomas v. Aquin, Molina, Leſſius, Suarez, welche vorzugsweiſe zum Worte kommen; es wäre aber zu wünſchen, daß einmal die Lehre vom Eigenthum in ſtreng geſchichtlicher Entwicklung von den Kirchenvätern an zur Darſtellung käme, anſtatt einzelner Citate, deren Wortbedeutung und Sinn doch erſt aus dem Stand der Frage im Ganzen ermittelt werden kann. Die alten Theologen ſtehen vor einer naturrechtlichen Lehre, die wie ein Axiom alle Generationen von den patriſtiſchen Zeiten an beherrſcht [1]), daß nämlich von Natur alles gemein ſei, und mit dieſem Axiom ſahen ſie ſich genöthigt, das Recht auf Eigenthum in Einklang zu bringen. Die Natur, ſagt Ambroſius, hat nur ein jus commune erzeugt, das jus privatum iſt aus Uſurpation entſtanden. Demnach wäre das Eigenthumsrecht nicht ein urſprüngliches, ſondern nur ein abgeleitetes, dem jetzigen Weltzuſtand der Sünde und Ungerechtigkeit angemeſſenes, aus den Bedürfniſſen des gefallenen Menſchen hervorgehendes, auf die zeitliche Beſtimmung der geſellſchaftlichen Einrich-

1) Vgl. S. Ambros. de offic. I. 28.

tungen fundirtes Recht. Im einzelnen aber konnte man ſowohl unter der *Natur*, welcher das Gemeingut entſpricht, als unter dem Weſen des *Gemeinguts* und dem Antheil der Einzelnen an demſelben, als auch unter dem Akte der *Uſurpation*, durch welchen der Einzelne ſich in den Beſitz ſeines Antheils ſetzt, gar Verſchiedenes verſtehen. Je nachdem man die *Natur* auffaßt, erklärt man das einemal das Privateigenthum als jus naturae superadditum, folglich als hiſtoriſch gewordenes Recht, das andremal doch auch wieder als Naturrecht, nämlich als ein Poſtulat nicht der „reinen“ ſondern der „gefallenen“ Natur. Ebenſo enthält der Begriff des *Gemeinguts* je nachdem eine engere oder weitere Begrenzung der *Befugniß* an der ins *Eigenthum* übergegangenen Sache. Das einemal iſt Gott der eigentliche dominus und der Menſch der bloße Nutznießer, das andremal iſt der Reiche der Verwalter, der dem Armen verpflichtet iſt, ſo daß, was der Reiche für ſich behält, ein Raub an den Armen iſt. Aber auch dieſer Raub und dieſe Uſurpation iſt nicht nothwendig im Sinne einer direkten Rechtsverletzung zu verſtehen; und wenn durch die rhetoriſche Darſtellung auch etwas wie ein moraliſcher Vorwurf hindurchklingt, ſo geſchieht es eben in derſelben Weiſe, wie man von den ſittlichen Gefahren des Reichthums und von den Sünden im allgemeinen redet. Aber eine Unklarheit und Unſicher- in der theoretiſchen Begründung des Eigenthums war dabei nicht zu vermeiden. Während man am rechtlichen Beſitzſtand nicht rütteln durfte und für die hiſtoriſche Unterſuchung über das Entſtehen des Eigenthums nicht vorbereitet war, nahm man für die Begründung des Axioms, daß von Natur alles gemein ſei, ſeine Zuflucht zu der

Imagination von Zuſtänden der menſchlichen Geſellſchaft, denen keine Realität entſpricht; in dieſer Sache befinden ſich nämlich die Theologen mit dem „Zuſtand vor dem Sündenfall“ in keiner beſſern Lage, als die Philoſophen mit ihren Utopien. U. E. müßte man endlich mit dem genannten Axiom ganz brechen und das Recht, beziehungsweiſe die Nothwendigkeit des Eigenthums geradezu aus der Natur des Menſchen, nicht aus bloßen hiſtoriſchen Erwerbungen oder aus politiſchen und ſittlichen Vortheilen ableiten. Denn den Utilitäts- oder Opportunitätsgründen für das Privateigenthum laſſen ſich doch auch ſehr erhebliche Gründe ſocialer, politiſcher und ethiſcher Art entgegenſtellen; und in den letzteren liegt ja gerade die Stärke der ſocialiſtiſchen und zu gewiſſen Zeiten auch der religiöſen Agitation gegen das Eigenthum und zu Gunſten der Gütergemeinſchaft und der Gleichheit Aller. Nicht bloß aus der Natur der menſchlichen Geſellſchaft — ſofern dieſelbe beſtimmt iſt ſich zum Staate zu entwickeln, wie dies ſcharfſinnig neueſtens Gumplowicz [1]) begründet hat — ſondern aus der Natur des Menſchen ſelbſt, aus dem Begriff der menſchlichen Perſönlichkeit, wie auch Hitze ganz richtig (S. 115 ff.) andeutet, muß das Recht auf Eigenthum abgeleitet werden können. Die ſociale Stellung des Menſchen iſt nur etwas Secundäres; nicht erſt in der Socialethik ſondern auch in der Individualethik muß der Begriff des Eigen eine Stelle haben; nur der Umfang und die Intenſität des Eigenbeſitzes ſteht zur Discuſſion.

---

1) Rechtsſtaat und Socialismus S. 340 ff.

Wir möchten es eine pſychologiſche Deduction des Eigenthums nennen, durch welche wir die politiſche und die ſocial-ethiſche gerne ergänzt ſähen. Die menſchliche Perſönlichkeit iſt darauf angelegt, einen Kreis von eigenen Rechten und Gütern um ſich zu ziehen; mit der Individuation iſt der Unterſchied unter den Menſchen, die Ungleichheit in Aneignung von Gütern und Ausübung der Befugniſſe, iſt alſo Herrſchaft und Dienſtbarkeit von ſelbſt gegeben. So gewiß Jeder ſeinen eigenen Namen führt, ſeinen eignen Geſchmack hat und ſeinen eignen Styl ſchreibt, ſo gewiß fühlt er ſich vom erſten Erwachen ſeines Bewußtſeins an berechtigt, beſtimmte Gegenſtände ſein eigen zu nennen; Jeder muß einen Bereich haben, innerhalb deſſen er ſeine Perſönlichkeit oder ſeinen Willen kann geltend machen. Der Menſch kann ſo wenig von allem Eigenthum losgeriſſen werden, als der Baum von dem Boden, auf dem er ſteht. Es gibt keine ſo vollendete — nothgedrungene oder freiwillige — Armuth, die nicht noch ein Eigen übrig ließe, ſei es das ärmſte Kleid, ſei es ein Erkennungs- oder Erinnerungszeichen, ein Schmuckgegenſtand, eine hinterlaſſene Spur auf dem Lebenswege, bis hinab zu den ſechs Fuß Erde für das Grab.

Zu dieſer einfachen Wahrheit kommt aber die fernere Wahrnehmung, daß im gleichen Schritte mit der Entwicklung der Cultur, ſowohl der intellectuellen als der materiellen, die präciſere Ausſcheidung der Eigenrechte und Befugniſſe, und ſomit die genauere Sonderung der Beſitzthümer, erfolgt. Von den niederen Anfängen der Cultur, in welchen eine durchgreifende Ausſcheidung des Privateigenthums noch nicht erfolgt iſt, ſondern wenigſtens theilweiſe der Gemeinbeſitz gilt, geht es in der Entwicklung

der Menſchheit vorwärts zur beſtimmteren Abgrenzung des Mein und Dein; vorwärts, niemals rückwärts. Alſo in der Richtung des Privateigens, nicht in der des Communismus liegen die Ziele der menſchlichen Geſellſchaft. Und wenn dieß eine allgemeine Lehre der Geſchichte iſt, ſo muß ſie für das Große wie für das Kleine gelten, für den Grundbeſitz wie für die Werkzeuge und wie für das Gewand und die Hütte. Mit all dem iſt nicht ausgeſchloſſen, daß es Mittelſtufen in der Entwicklung der Beſitzverhältniſſe gibt und auch in Zukunft noch geben kann, auf welchen der Gemeinbeſitz z. B. in Bezug auf Grund und Boden, induſtrielles Betriebskapital, über das Privateigenthum vorherrſcht, noch viel weniger iſt ausgeſchloſſen, daß es auch für die Rechte und Befugniſſe des Privateigenthümers eine rechtliche, ſocial-politiſche und ſittliche Begrenzung gebe, oder, was dasſelbe iſt, daß den Rechten und Befugniſſen auch Pflichten verſchiedener Art entſprechen. Es iſt keine Negation des Eigenthums, wenn wir ſagen, daß Gott der oberſte Herr und der Menſch nur ſein Verwalter ſei, oder wenn wir das freie Verfügungsrecht durch ein höheres Recht der Geſellſchaft beſchränkt und geregelt ſein laſſen z. B. in der Formulirung eines ſtaatlichen Oberhoheitsrechtes.

Darum können wir aber auch, und damit kommen wir auf einen zweiten Hauptpunkt unſerer erläuternden Anmerkungen, einen ſo principiellen Gegenſatz zwiſchen dem Eigenthumsbegriff der chriſtlichen Weltanſchauung und dem des römiſchen Rechts nicht finden. Obgleich auch Hitze (z. B. S. 110) dieſen Gegenſatz ſcharf betont, hoffen wir doch gerade mit ſeiner

überall unbefangenen und unabhängigen Auffaſſung uns leicht zu verſtändigen; wir möchten den Standpunkt Hitze's nicht ſofaſt verrücken als erweitern; unſre Kritik geht ins Allgemeine.

Es iſt Sitte geworden, nach dem Vorgange von Rodbertus-Jagezow, Lorenz v. Stein, Carl v. Vogelſang u. A., einen möglichſt ſchroffen Gegenſatz zu ſtatuiren zwiſchen der (chriſtlichen) Rechts- und Geſellſchaftsordnung des Mittelalters und den ſeit der Reception des römiſchen Rechts geſchaffenen Zuſtänden. Auf der einen Seite datirt man den Untergang der mittelalterlichen Ordnung und folglich den Beginn der ſocialen Revolution und die Quelle unſeres ſocialen Nothſtandes auf das römiſche oder Kaiſerrecht zurück, während man auf einer andern Seite das römiſche Recht als den genuinen Ausdruck der Ideen des Rechts überhaupt, als die ratio scripta darſtellt. Erſt neuerdings wurde von einem Recenſenten (Dr. Bellesheim?) im „Katholik" [1]) darauf aufmerkſam gemacht, daß das römiſche Recht nicht ſo ſchlimm geweſen ſein könne, als man zuweilen ausgebe; das beweiſe ſchon die geringe Anzahl von Widerſprüchen zwiſchen chriſtlichem und römiſchem Geſetz. Mit Berufung auf Phillips wird dann beigefügt, daß das vielgerühmte deutſche Recht mindeſtens ebenſoviele dem chriſtlichen Geſetz widerſprechende Grundſätze enthalten habe. Ref. hält dieſe Auffaſſung jedenfalls für ſehr beachtenswerth, vielleicht iſt ſie die richtigere. Doch darüber müßten Unterſuchungen angeſtellt werden, die nicht in unſerer Competenz — weder des Referenten noch dieſer Zeitſchrift — ſtehen. Hier

1) Jahrg. 1881. II. Bd. S. 445.

nur ſo viel. Würde man die Gebrechen der mittelalterlichen Geſellſchaftsordnung mit demſelben Scharfſinn aufſpüren und mit demſelben Drang von blaſirter Unzufriedenheit und Verbeſſerungsſucht kritiſiren, wie man es unſerer Gegenwart in allem und jedem anthut, oder würde man umgekehrt die Gebrechen unſerer jetzigen Geſellſchaftsordnung ebenſo liebevoll entſchuldigen wie die des Mittelalters, ſo würden nicht mehr ſo viele und ſchwere Differenzen übrig bleiben; man würde gerechter ſein.

Was aber das römiſche Recht als ſolches anlangt, ſo ſollte man vor allem nicht aus der Geſchichte der Reception desſelben nur einzelne Momente, und aus dem feſtgefügten Syſtem desſelben nicht einzelne Rechtsſätze herausgreifen und iſolirt betrachten und auf dieſe Weiſe Stoff zu Anklagen gegen das Syſtem gewinnen wollen. Unrecht iſt es ferner, wenn man das formale Recht, das zu einer Zeit gegolten hat, lostrennt von den ſittlichen Anſchauungen und Einrichtungen derſelben Zeit, und wenn man demgemäß vergißt, daß Recht und Sitte in einem Volke von Anfang an nicht die Tendenz haben, ſich zu widerſprechen oder einander aufzuheben, ſondern vielmehr zwei ſich ergänzende Seiten der Volksmoral zu bilden. Daraus daß z. B. das römiſche Recht dem Eigenthümer die formale Befugniß zuſchreibt, vom Eigenthum jeden, alſo auch einen ſchlechten, Gebrauch zu machen, folgt nicht nothwendig, daß es auf dem Standpunkt des römiſchen Rechts gleichgiltig ſei, welchen Gebrauch der Menſch von ſeinem Eigenthume mache, ſondern nur, daß man es nicht für die Aufgabe des formalen Rechts oder des Prätors, ſondern für die der Religion und Sitte angeſehen hat, zu bewirken, daß jener Gebrauch ein guter

ſei. — Es müßten ſodann wohl auch falſche Anſichten über die Zeit und den Modus der Reception des römiſchen Rechts corrigirt werden. Das römiſche Recht iſt in einem Theil der abendländiſchen Chriſtenheit zur Anwendung gekommen, weil es überhaupt nie aufgehört hatte in Geltung zu ſein. In andere Länder iſt es eingedrungen, wie etwas was im Laufe der natürlichen Entwicklung der Dinge von ſelbſt kommt und was man erſt empfindet, wenn man es nicht mehr ändern kann. Wir wiſſen nicht, ob es möglich geweſen wäre, den mittelalterlichen Staat — wenn man von einem ſolchen reden kann — auf jenem Stande zu erhalten, wie ihn ſich die Freunde der Feudalzeit vorſtellen. Faktiſch aber wäre es jedenfalls ſchwer zu ſagen, wer an der allmähligen Veränderung der Dinge, wer ſpeciell an der Aufnahme des kaiſerlichen Rechts die Schuld getragen; ſo etwas konnten einige Profeſſoren von Bologna, können überhaupt einige Wenige nicht machen. Das römiſche Recht entſprach einem unabweisbaren Bedürfniſſe, und zwar aus zwei Gründen. Es iſt nämlich grundfalſch, von einem chriſtlich mittelalterlichen oder chriſtlich germaniſchen Recht als einem fertigen und in ſich abgeſchloſſenen Rechtsſyſtem, welches der chriſtlichen Völkerfamilie gemeinſam geweſen, zu reden. Es hat ſehr viele und ſehr verſchiedene Einzelrechte der Landſchaften und Territorien, der Fürſten und der Städte gegeben, aber kein gemeinſames Recht der Staaten; es gab kaum einige leitende Geſichtspunkte, welche gleichmäßig aus einer ehrwürdigen Vorzeit überliefert waren, im Übrigen aber herrſchte die größte Verſchiedenheit und — Willkür. Rechtsloſigkeit, Fauſtrecht, Selbſthilfe, das war faſt öfter der nor-

male Zuſtand, als der Beſtand einer Rechtsordnung. Nun lag es aber doch wohl im Gange der Culturentwicklung, daß ſich über den ſchwankenden und unendlich variirenden Einzelrechten allmählig ein Aufbau von gemeinſamen Rechtsbegriffen und internationalen Vereinbarungen erhob. Und hiezu erwies ſich das römiſche Recht am geeignetſten, nicht nur wegen ſeiner hohen inneren Berechtigung und formalen Ausbildung, ſondern aus dem zweiten Grunde, weil die ſonſt vorhandenen Rechtszuſtände in einem hohen Grade mangelhaft, unentwickelt, für eine fortſchreitende geſchäftliche und Culturbewegung hemmend und unbrauchbar waren. Das alte deutſche Gerichtsverfahren ließ ſich auf die Länge unmöglich halten; der Aufſchwung des Handels verlangte eine Neuordnung des Creditweſens, des Zollweſens u. ſ. w.

Wenn man nun dem entgegenhält, daß eine normale Weiterentwicklung der mittelalterlichen Rechtsordnung auf Grund der chriſtlich germaniſchen Principien hätte möglich ſein müſſen, ſo erwiedern wir, daß durch das römiſche Recht die alte Rechtsordnung gar nicht im Princip umgeſtoßen worden iſt, da auch nach der im 15. und 16. Jahrh. erfolgten formalen Reception das römiſche Recht nur ſubſidiäres Recht geworden iſt und keineswegs ſchlechthin an Stelle des Landrechtes trat. Der eigentliche Bruch mit dem alten Recht iſt nicht durch das römiſche, ſondern erſt in neuerer Zeit durch das „Naturrecht“ der Aufklärungszeit und durch die franzöſiſche Revolution erfolgt. Gerade auf dem volkswirthſchaftlichen Gebiete hat das römiſche Recht den alten feudalen Einrichtungen Raum gelaſſen bis in unſre Zeit hinein; es beſtehen noch heute mittelalterliche Rechte des

Majorats, der ehelichen Gütergemeinſchaft u. ſ. w. Das römiſche Recht hätte alſo den Beſtand der chriſtlich germaniſchen Rechtsordnung nicht nothwendig gefährdet, wenn er nur ſonſt auf die Dauer haltbar geweſen wäre. —

So weit wollten wir uns auf die Beſprechung von theoretiſchen Punkten einlaſſen. Das reiche Detail in dem überaus anregenden Buche von Hitze können wir unſern Leſern nur angelegentlichſt zur Beachtung empfehlen; die Belehrung, die man daraus erhält, wird zugleich zum Genuſſe. — Schließlich möchte noch auf ein Verſehen aufmerkſam gemacht werden. Zur Lehre des Leſſius über Nothdiebſtahl (S. 169) wäre beizufügen geweſen, daß der Satz: permissum est furari non solum in extrema necessitate sed etiam in gravi, von Innocenz XI verurtheilt worden iſt. Freilich mit der Modification, welche dieſe Aufſtellung bei Leſſius erfährt, dürfte dieſelbe unverfänglich ſein.

2. Nur ein einzelnes Moment aus dem Bereich der ſocialen Frage iſt es, auf welches P. Ehrle S. J. die Aufmerkſamkeit weiterer Kreiſe mit ſeinen Beiträgen zur Geſchichte und Reform der Armenpflege lenken will. Aber freilich iſt die Armenpflege ein ſo wichtiger Beſtandtheil der „ſocialen Frage“, daß jede Klarſtellung des richtigen Verhältniſſes und jeder wohlerwogene Vorſchlag zur Förderung einer erſprießlichen Armenpflege uns willkommener iſt, als viele hochpolitiſche Abhandlungen, in denen mehr im Großen räſonnirt, als im Kleinen Hand angelegt wird.

Von den ſechs Abſchnitten, in welche die Schrift zerfällt, iſt der erſte vornehmlich den theoretiſchen Anſchauungen des Chriſtenthums über das Armenweſen gewidmet,

und richtet ſich ſpeziell gegen A. Emminghaus, welcher in der Einleitung zu dem Sammelwerk: „Das Armenweſen und die Armengeſetzgebung in europäiſchen Staaten“ (Berlin 1870) ſehr einſeitig über das Armenweſen in der chriſtlichen Kirche abgeſprochen und der kirchlichen Armenpflege „principielle Kritikloſigkeit“ vorgeworfen hat. Es iſt vollſtändig berechtigt, wie P. Ehrle dieſen Vorwurf zurückweist mit ausführlichen Belegen beſonders aus der alten patriſtiſchen Literatur, wobei dann vorausgeſetzt wird, daß die Kirche den Principien, von denen ihre Schriftſteller in der Theorie und ihre Biſchöfe in der Praxis von Anfang an ſich leiten ließen, auch in der Folge der Jahrhunderte treu geblieben. Da iſt nun freilich zu bedauern, daß P. Ehrle nicht noch rechtzeitig auf einen bemerkenswerthen Aufſatz von G. Uhlhorn, „Vorſtudien zu einer Geſchichte der Liebesthätigkeit im Mittelalter“ (Zeitſchr. für Kirchengeſchichte. IV. Bd. S. 44 ff.) Rückſicht nehmen konnte. Während P. Ehrle das Mittelalter ſo gut wie ganz übergeht, hatte ſich Uhlhorn eine Frage vorgelegt, zu welcher ihm das verdienſtliche Werk von G. Ratzinger, Geſchichte der kirchlichen Armenpflege“ (Freib. 1868) Anlaß gegeben. Nachdem nämlich Ratzinger nachgewieſen, daß im Mittelalter die früher eingeführte und organiſirte kirchliche Armenpflege allmählig faſt überall in Abgang gekommen, fragt Uhlhorn nach tieferen Urſachen dieſer Erſcheinung und findet dieſelben nun darin, daß eine Wandlung der ethiſchen Principien des Chriſtenthums in der mittelalterlichen Theologie ſtattgefunden, und daß ſich hieraus eine andere Stellung der Kirche zur Armenpflege ergebe, als ſie im alten Chriſtenthum geweſen. Erſt die Reformation habe wieder ethiſch rich-

tigere Grundſätze über Eigenthum, Reichthum und Armuth, Arbeit und Almoſen zur Geltung gebracht, und von da aus ſeien wieder die Anregungen zu einer organiſirten Armenpflege zu datiren. Es würde P. Ehrle nicht ſchwer gefallen ſein, die ſchiefen und unbibliſchen Aufſtellungen Uhlhorns, die gezwungene Interpretation der von ihm citirten Beweisſtellen und die Unrichtigkeit ſeiner Vorausſetzungen ins rechte Licht zu ſtellen; er hätte nur noch ſtärker, als er es gethan, den Gedanken betonen müſſen, daß innerhalb der chriſtlichen Weltanſchauung gewiſſe Grundſätze, Ideen und Handlungsweiſen einfach als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzt werden müſſen, auch wenn man es nicht für nöthig hält, in der Literatur viel Aufhebens davon zu machen, ja daß jede Exegeſe der Literatur einer beſtimmten Zeit von dieſen ſelbſtverſtändlichen Vorausſetzungen ausgehen muß. Quisque praesumitur bonus, donec probetur malus; man muß doch vorausſetzen, daß auch zu einer anderen Zeit und ſogar im „Mittelalter" eine Gabe des natürlichen geſunden Menſchenverſtandes gewaltet, und daß man demgemäß nicht z. B. durch unvernünftiges Almoſengeben die Faulheit und das Proletariat principiell habe begünſtigen wollen. Man muß auch ſo anſehnlichen Theologen, wie St. Thomas und den Verfaſſern der caſuiſtiſchen Summen, welche Uhlhorn citirt, nicht ſolche einander widerſprechende Lehren in einer ſo naheliegenden Sache zutrauen, wie es im beſagten Aufſatze geſchieht. — Aber allerdings müſſen wir dann dasjenige, was wir dem natürlichen Menſchenverſtand oder dem einfachen und unzerſtörbaren menſchlichen Mitgefühl mit fremder Noth zutrauen, auch im Nichtchriſten und auch in akatholiſchen Religionsgenoſſenſchaften anerkennen;

es wird ſich ihre Caritas von der der Kirche immer noch unterſcheiden, aber wir dürfen auch hier nicht bloß die Schatten ſehen. —

Die Abſchnitte II—V enthalten Einzelmittheilungen aus der Geſchichte der Armenpflege, von denen wir zunächſt nur die Überſchriften mittheilen: II. Reformbeſtrebungen auf dem Gebiete der Armenpflege in katholiſchen Ländern im 16. Jahrhundert. — Theologiſche Erörterung und Fixirung der Reformprincipien. III. Ein engliſches Workhouſe. — IV. Die Reformbeſtrebungen auf dem Gebiete der Armengeſetzgebung in England. — Die Geſellſchaft zur Organiſation der freiwilligen Armenpflege und zur Unterdrückung des Bettelns. — V. Die Elberfelder Außenarmenpflege. — Reformbeſtrebungen in der Erziehung der verwahrlosten Jugend.

Beſonders werthvoll iſt uns die Schilderung eines engliſchen Workhouſe erſchienen, weil der H. Verf. hier aus eigener Anſchauung und Erfahrung redet, nachdem er in längerer ſeelſorgerlicher Thätigkeit an einem ſolchen Workhouſe geſtanden und mit den entſprechenden Behörden in vielfachen perſönlichen Verkehr gekommen war, ſo daß er den Leſer, der wohl aus Dickens oder anderen Romanen von dieſer „irdiſchen Hölle“ erfahren haben mag, in den Stand ſetzt, „die Poeſie mit der Wirklichkeit zu vergleichen“ (S. 61). Gefreut hat es uns, auch hier wieder die Wahrnehmung zu machen, wie man an fremden Einrichtungen bereitwilliger die guten Seiten anerkennt, ſich liebevoller in die Intentionen derſelben vertieft und ihre Gebrechen ſchonender beurtheilt, wenn man dieſen Einrichtungen und ihren leitenden Perſönlichkeiten auch perſönlich nahe getreten iſt und den warmen

Hauch des Lebens ſelbſt verſpürt hat, als wenn man in der Fremde nach ſtatiſtiſchen Notizen oder zufälligen Mittheilungen darüber ſchreibt. Wo ſo mächtige und ernſtgerichtete ſittliche Beſtrebungen zuſammenwirken, da kann man, bei allen Gebrechen im einzelnen, doch immer etwas lernen. — Und ſo können wir auch das Buch im ganzen jedem Freund der Armen ans Herz legen und empfehlen.

Auch mit dem VI. Abſchnitt, in welchem P. Ehrle „einige leitende Geſichtspunkte" in kurzer Faſſung zuſammenſtellt, ſind wir im ganzen völlig einverſtanden; dieſelben beziehen ſich auf das Ziel der Armenpflege, ſowie auf das Verhältniß, in welcher die Privatwohlthätigkeit, die kirchliche und ſtaatliche Mitwirkung ſich an derſelben betheiligen ſollen. Der Schlußſatz heißt: „Das immer wiederkehrende Caeterum censeo lautet bei der Discuſſion der hier erörterten Frage, wie überhaupt bei jeder die ſocialen Verhältniſſe betreffenden: Zu erfolgreichem Wirken wie auf ſocialem Gebiete überhaupt, ſo auch auf dem der Armenpflege insbeſondere, gehört vor allem der confeſſionelle Friede und das einträchtige Zuſammenwirken von Kirche und Staat. Und die Heilung des überhandnehmenden Pauperismus wird am meiſten durch die Hebung des religiöſen Sinnes im Volke gefördert. — „Man gebe dem Volke ſeine Religion wieder.""

3. Dr. Ratzinger, deſſen Geſchichte der kirchlichen Armenpflege ſchon oben belobt worden iſt, hat ſich in ſeinem neuen Buch über die Volkswirthſchaft in ihren ſittlichen Grundlagen eine hohe und umfaſſende Aufgabe geſtellt; ſie betrifft, mit kurzen Worten, die Stellung des Chriſtenthums zu allen wichtigen Fragen der Geſellſchaftswiſſenſchaft, der Volkswirthſchaft, der Cultur und Civi=

liſation, ſowie die im Chriſtenthum liegenden Erkenntniſſe und ſittlichen Mächte, von welchen allein wahre Hilfe in der Noth der Zeit zu erwarten iſt. Daß man an ein ſo viel verſprechendes Buch aus der Hand des Dr. Ratzinger mit hoch geſpannten Erwartungen herantritt, iſt begreiflich; doch macht es der Verf. einem Recenſenten nicht eben leicht, ſich ruhig und unparteiiſch in das Buch hineinzuleſen und ſich der gewonnenen Reſultate hingebend zu erfreuen; denn es geht durch das Buch ein leidenſchaftlich bewegter Ton voll Zürnens und Scheltens, wie er ſonſt der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung und der vornehmeren Converſation nicht eigen iſt. Und wenn unglücklicher Weiſe der Recenſent gar Profeſſor iſt, ſo kann er gar nicht hoffen, es dem Verf. zu Dank zu machen; denn dieſer iſt, ein neuer Dühring, auf die Profeſſoren ſchlimm zu ſprechen, er muß wohl ſeine Erfahrungen gemacht haben. Wenn wir darum, ſchon aus dieſem Grunde, auf eine eingehende Recenſion lieber verzichten, ſo kann Ref. doch nicht umhin, an dem Buche die Fülle der Gedanken, die Entſchiedenheit des Standpunktes, die Kraft der perſönlichen Ueberzeugung und den tiefen ſittlichen Ernſt des Verf. anzuerkennen; und wo immer etwas Selbſtändiges geleiſtet und wo mit Kraft und Freimuth Unhaltbares nach rechts und links zurückgewieſen wird, da laſſen wir uns die Freude an dem Geleiſteten nicht dadurch verderben, daß es unter den Streichen der Kritik mitunter Scherben gibt. Nur hat die Energie der Sprache manchmal zu ſcharf formulirten Urtheilen geführt, gegen die ſich entſchiedene Einwendungen erheben ließen; und die angeſtrebte Selbſtändigkeit, welche die Welt durchaus mit eigenen Augen an-

ſchaut, hat den Verf. manchmal in geſchichtlichen Betrachtungen und in dem Urtheil über ſchon vorhandene Leiſtungen irre geleitet. Dr. Ratzinger weiß es ſelbſt nicht, wie manche Genoſſen ſeiner Grundanſchauungen bereits unter den deutſchen Theologen zu finden ſind. Im Einzelnen freilich behalten wir uns noch das Recht der Discuſſion vor.

Dieß gilt beſonders von derjenigen Abhandlung, in welcher das Werk Dr. Ratzingers eigentlich culminirt; wir meinen den Abſchnitt über Wucher und Zins, der zugleich poſitive Vorſchläge für Regulirung der landwirthſchaftlichen Creditverhältniſſe im Intereſſe der Erhaltung eines ſoliden Bauernſtandes enthält. Es wird hier vor Allem Gewicht gelegt auf einen richtigen Begriff des Wuchers; nicht nur die moderne Rechts- und Wirthſchaftslehre hat nach Dr. R. die rechte Einſicht in das Weſen des Wuchers verloren, ſondern ſchon die mittelalterliche kanoniſtiſche Doktrin und die darauf gebaute Geſetzgebung hat den Begriff des Wuchers durch einen ſcholaſtiſch-juridiſchen Formalismus gefälſcht, während doch ſchon die in den Kirchenvätern repräſentirte kirchliche Lehre denſelben richtig gefaßt und auf die allein richtigen ethiſchen Geſichtspunkte geſtellt hatte. Sei man nun auch in der neueren Zeit zu der Einſicht von der Unhaltbarkeit der alten Theorien von der Unfruchtbarkeit des Geldes, von der Eigenthumsübertragung im Darlehen u. ſ. w. gekommen, ſo ſei man dafür andererſeits befangen in den Theorien der modernen Volkswirthſchaft, deren unerwieſene Vorausſetzungen man wie feſtſtehende Reſultate annehme. Man müſſe auf den patriſtiſchen Wucherbegriff als den ſpecifiſch chriſtlichen

zurückgehen; von ihm aus falle das rechte Licht auf das Verhalten der Kirche zu der Wuchergeſetzgebung und es ergebe ſich als Reſultat einer Betrachtung der Geſchichte in dieſem Lichte, daß die Kirche niemals den wirklich berechtigten Anſprüchen des Wirthſchaftslebens durch ein Zinſenverbot entgegengetreten ſei, daß ſie aber die ethiſche Seite des Wirthſchaftslebens ſtets im Auge behalten habe und dem unſittlichen Treiben wucheriſcher Ausbeutung, dem Streben nach Gewinn aus bloßem Geldgeſchäft ohne Arbeit und ohne ſittliche Grundlage entgegengetreten ſei. Wie wenn er überall nur Feinde gegen ſich hätte, polemiſirt Dr. Ratzinger nicht blos gegen die moderne Wiſſenſchaft überhaupt, ſondern auch gegen die katholiſchen Moraliſten; eigenthümlicher Weiſe ſetzt er ſich aber nur mit Hefele und Funk wegen mangelhafter Kenntniß der patriſtiſchen Lehre, mit Funk aber noch insbeſondere wegen ſeines Wucherbegriffs und wegen der noch feſtgehaltenen Unterſcheidung von Conſumtiv- und Productiv-Darlehen einläßlicher auseinander; dabei kennt er aber nur Funks erſte Arbeit auf dieſem Gebiete, die Schrift über „Zins und Wucher“ (Tüb. 1868) und nimmt gar keine Notiz davon, daß dieſer Arbeit ſeitdem weitere Studien von demſelben Verfaſſer gefolgt ſind, ſo eine „Geſchichte des kirchlichen Zinsverbotes“ (Tüb. 1876) ſowie in der Quartalſchrift die Aufſätze: „Zins und Wucher im chriſtlichen Alterthum“ (1875); „Scipio Maffei und das kirchliche Zinsverbot“ (1879), Arbeiten, aus denen Dr. Ratzinger noch Einiges hätte lernen können. Außerdem aber wird Funk eine ſchiefe und thörichte Vorſtellung vom Productivdarlehen unterſchoben (S. 210 ff.). Wir könnten dieſe Art von Polemik nicht billigen, ſelbſt wenn

wir die Doktrin Dr. Ratzingers für ſchlechthin entſcheidend und abſchließend anſehen könnten; es iſt aber thatſächlich gar kein ſo großer Abſtand zwiſchen der Auffaſſung, welche Dr. Ratzinger bekämpft, und ſeiner eigenen; beide verhalten ſich u. E. wie zwei zuſammengehörige und ſich ergänzende Seiten einer Sache, oder wie ſich die ethiſche zu der juridiſchen Auffaſſung eines Pflichtverhältniſſes verhält. Niemand unter den Theologen leugnet, daß die ethiſche Begriffsbeſtimmung vom Wucher, wie ſie uns bei den Kirchenvätern begegnet, auch jetzt noch maßgebend ſei; und umgekehrt muß Ratzinger, wo er einen praktiſch faßbaren Begriff von Wucher aufſtellen will, zu einer juridiſchen Formulirung greifen. Wir geben zu, daß noch nicht Alles, was zum Charakter des Wuchers gehört, in der Definition des Wuchers als „Ausbeutung der Noth des Nächſten zum eigenen Gewinne“ (Funk) ausgedrückt iſt. Aber die eigene Definition unſers Verf.: „Wucher iſt die Aneignung fremden Eigenthums im Darlehensverkehre“ (S. 214) iſt entſchieden unbeſtimmter und läßt nicht einmal das wirklich Gute errathen, welches Dr. Ratzinger zur Erkenntniß der Lehre vom Wucher, Credit u. ſ. w. unſtreitig beigetragen hat. Es wäre dem Ref. ein Genuß, dem Autor auf dieſem Gebiete noch weiter in ſeine eigenen Theorien und Rathſchläge hinein zu folgen; aber wir müſſen nach einem Ende unſrer Beſprechung ſuchen und müſſen die Prüfung des wirklich praktiſchen Gehalts und der Durchführbarkeit ſeiner Vorſchläge, z. B. über Entlaſtung des bäuerlichen Grundbeſitzes und Neuordnung des Creditweſens den Männern vom Fach überlaſſen.

Es iſt unrecht den Vorfahren zu zürnen, daß ſie

uns noch etwas zu thun übrig gelaſſen haben; auch die hier beſprochenen Schriften laſſen noch Manches zu thun übrig, wir zürnen ihren Verfaſſern darum nicht und ſetzen ihre Verdienſte nicht herab; wir ſind dankbar für das, was ſie darbieten, und hoffen, daß auch fernerhin viele beſte Kräfte, jede in ihrer Art, zuſammenwirken, und viele „ſolche Flammen ins Vaterland ſchlagen!“

Linſenmann.

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. Linſen-
mann, D. Funk und D. Schanz,

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundſechzigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1882.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Über das altkirchliche Unterrichtsbuch: „Die zwei Wege oder die Entſcheidung des Petrus."

Von Subregens Dr. Krawutzcky in Breslau.

1.

Die Vermuthung Hilgenfeld's.

In der Epistola fest. 39 nennt Athanaſius [1]) neben den in den kirchlichen Kanon aufgenommenen Schriften als Bücher, welche von den Vätern zum Vorleſen für die Katechumenen beſtimmt worden ſeien, die Weisheit Salomo's, die Weisheit des Sirach, Eſther, Judith, Tobias, die ſogenannte Lehre der Apoſtel und den Hirten. Rufinus wiederholt in ſeinem Kommentar zum Apoſtelſymbol dieſe Angaben, jedoch mit zwei Abweichungen.

---

1) Opp. ed. Bened. I, 2, 963.

Statt des Buches Eſther führt er die Bücher der Maccabäer an und ſtatt der ſogenannten Lehre der Apoſtel ein Büchlein mit dem Titel: „Die zwei Wege oder die Entſcheidung des Petrus.“ „Es giebt noch andere Bücher“, lauten ſeine Worte, „welche von den Vorfahren nicht als kanoniſche, ſondern als kirchliche bezeichnet worden ſind, wie es die Weisheit Salomo's iſt u. ſ. w.; beim neuen Teſtament aber das Büchlein, welches den Namen des Hirten oder des Hermas führt, welches „Die zwei Wege oder die Entſcheidung des Petrus“ heißt“ [1]). Auch Hieronymus redet von der letztgenannten Schrift, zählt ſie jedoch zu den unzuläſſigen,

---

1) Sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui non canonici, sed ecclesiastici a majoribus appellati sunt: ut est Sapientia Salomonis et alia Sapientia quae dicitur filii Syrach, qui liber apud Latinos hoc ipso generali vocabulo Ecclesiasticus appellatur, quo vocabulo non auctor libelli, sed scripturae qualitas cognominata est; ejusdem ordinis est libellus Tobiae et Judith et Maccabaeorum libri; in novo vero testamento libellus, qui dicitur Pastoris sive Hermatis, qui appellatur Duae viae vel Judicium Petri. Rufinus Aquil. Comment. in symb. apost. c. 38. „Die Ausdrucksweiſe,“ bemerkt Hilgenfeld zu dieſem Text (H. kr. Einl. in das N. T. Leipz. 1875, S. 158), „welcher man durch Einſchaltung eines et vor qui appellatur nachzuhelfen verſucht hat“ (ſo Credner, Geſchichte des Neuteſt. Kanon, herausgeg. v. Volkmar, Berl. 1860, S. 273), „iſt etwas unklar.“ Doch herrſcht kein Zweifel, daß zwei verſchiedene zum neuen Teſtament hinzukommende Unterrichtsbücher gemeint ſind. — Statt Judicium Petri haben die alten Drucke mit dem Codex Sangerm. die Lesart: Judicium secundum Petrum; der Cod. Reg.: Judicium secundum Petri (Migne, Rufini Aquil. opp., 1849, col. 374). Letztere Variante gäbe nur einen Sinn, wenn eine erſte und zweite Entſcheidung des Petrus angenommen werden könnte, wozu jeder Anhalt fehlt; ſie beruht ohne Zweifel auf der Lesart: secundum Petrum, deren handſchriftliche Beglaubigung ſie ſteigert.

apokryphen Unterrichtsbüchern. Er ſchreibt nämlich über den Apoſtel Petrus: „Die Bücher, von welchen das eine als ſeine Akten überſchrieben iſt, das andere als ſein Evangelium, das dritte als ſeine Predigt, das vierte als ſeine Offenbarung, das fünfte als ſeine Entſcheidung, werden unter die apokryphen Schriften verwieſen“ [1]). Es ergiebt ſich hieraus, daß gegen Ende des vierten Jahrhunderts [2]) der Gebrauch und das Anſehen der „Zwei Wege oder der Entſcheidung des Petrus“ keineswegs allgemein war, was übrigens auch vom Hirten des Hermas gilt, den Hieronymus ebenfalls gelegentlich einmal kurzweg als apokryph bezeichnet [3]). Immerhin erſcheint jedoch eine Schrift, welche einſt dem Hirten im kirchlichen Unterrichte zur Seite geſtellt wurde, einiger Beachtung werth und ladet um ſo mehr hierzu ein, als ſie neuerdings mehrfach für wieder gefunden angeſehen wird.

Im Jahre 1866 theilte nämlich Adolf Hilgenfeld in ſeinem Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. IV., p. 95—105 einen griechiſchen Text mit, welchen er unter Bezugnahme auf die obigen Angaben des Rufinus und des Hieronymus mit »Duae viae vel judicium Petri« überſchrieb. Vor ihm hatten denſelben

1) De viris illustr. c. 1. (Opp. ed. Vallars. II, 227). Die Worte: libri autem, e quibus unus Actorum ejus inscribitur, alius Evangelii, . . . quintus Judicii, — laſſen unentſchieden, ob bei Judicium ebenſo wie bei Evangelium (ſ. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. IV, 39 ss.) secundum Petrum oder wie bei Acta nur Petri hinzuzudenken iſt. S. die vorige Anm.

2) Die Abfaſſungszeit der Schrift De viris illustr. trifft in die neunziger Jahre des vierten Jahrh. Alzog, Handb. der Patrologie, 3. Aufl., Frb. 1876, S. 383.

3) Comm. in Abacuc I, 1, 14 (Opp. VI, 604 s.), Hilgenf. l. c. III, p. XIV.

Text J. Wilh. Bickell [1]), A. P. de Lagarde [2]) und F. B. Pitra [3]) veröffentlicht, jedoch ohne den von Hilgenfeld gewählten Titel, da die Wiener Handſchrift, auf welcher die Veröffentlichungen beruhen, nur die Überſchrift: „Die Verordnungen durch Clemens und kirchliche Kanonen der heiligen Apoſtel" bietet [4]). Auch war bereits von Bickell eine große Übereinſtimmung dieſer „Verordnungen" oder, um mit demſelben

1) Geſchichte des Kirchenrechts, Gießen 1843, I, 107—132.

2) Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae, graece ed. Lips. 1856, p. 74—79.

3) Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. Tom. I. Romae 1864, p. 77—86.

4) *Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων.* Bickell, a. a. O. S. 88 Anm., bemerkt hierzu Folgendes: „Der griechiſche Titel, welchen dieſes Stück in der Wiener Handſchrift führt: *αἱ διατ.* u. ſ. w. beruht vielleicht auf einem Verſehen des Abſchreibers und gehört wohl eigentlich zu den (in der Handſchrift ebenfalls auszugsweiſe aufgenommenen) apoſtoliſchen Conſtitutionen, indem von Clemens in unſerem Stücke keine Rede iſt. Der äthiopiſche Text hat denn auch wirklich einen anderen und zwar ganz paſſenden Titel: „Dieſes ſind die Canones der Apoſtel, welche ſie zur Ordnung der chriſtlichen Kirche feſtgeſetzt haben", und hiernach habe ich den Titel: apoſtoliſche Kirchenordnung (ordinatio ecclesiastica apostolorum) für dieſes pſeudoapoſtoliſche Stück gewählt." — Ed. Böhmer (Deutſche Zeitſchrift für chriſtl. Wiſſenſch. u. chriſtl. Leben. Jahrg. 1857, S. 168) findet dieſe Bezeichnung nicht treffend. Aber in Ermangelung einer beſſeren (Pitra überſchreibt l. c. p. 75 das Ganze mit: Sanctorum apostolorum sententiae; Lagarde führt das Stück nur als caput undecimum ſeiner Sammlung an; eine Vaticaniſche Handſchrift, welche Pitra noch verglich, bietet, da ſie nicht den vollſtändigen Text, ſondern einen Auszug enthält, den Titel: *Ἐπιτομὴ ὅρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως*) werden wir im Folgenden die Bickell'ſche Bezeichnung beibehalten.

Autor zu reden [1]), dieſer „apoſtoliſchen Kirchenordnung" mit der zweiten, kleineren Hälfte des Barnabasbriefes, welche die zwei Wege des Lichtes und der Finſterniß beſchreibt [2]), ſowie mit dem erſten Theile des ſiebenten Buches der apoſtoliſchen Conſtitutionen, wo der Weg des Lebens und der des Todes geſchildert wird [3]), bemerkt werden [4]). Lagarde hatte außerdem die Entdeckung gemacht, daß bereits Clemens von Alexandrien an einer Stelle ſeiner Stromata [5]) die fragliche Kirchenordnung zu kennen und zwar als „Schrift" anzuführen ſcheint, da das betreffende Citat weder im Barnabasbriefe noch in den apoſtoliſchen Conſtitutionen vorkommt noch ſonſt bisher nachweisbar war [6]). Pitra endlich, ſo hebt wenigſtens Hilgenfeld [7]) hervor, um anzudeuten, wie nahe ſchon vor ihm die erſt durch ihn ausgeſprochene Vermuthung lag, wies auch bereits auf die hervorragende Rolle hin, welche dem Petrus in der Kirchenordnung

1) S. die vorige Anm.

2) C. 18—20.

3) C. 1—18.

4) Bickell vermutet a. a. O. S. 91, daß der Kirchenordnung weder der Barnabasbrief noch die apoſt. Conſtit. unmittelbar zu Grunde liegen, ſondern eine dritte mit dem Briefe des Barnabas zuſammenhängende Schrift, welche ſowohl dem Verfaſſer der Kirchenordnung als dem des 7. Buches der apoſt. Conſtit. bekannt geweſen ſei. Der zweite Theil dieſer Vermuthung wird ſich im Folgenden als richtig ergeben. Gegen den erſten Theil wird ſich zeigen laſſen, daß der Verfaſſer der Kirchenordnung neben der vermutheten dritten Schrift zwar nicht die apoſt. Conſtit., aber doch den Barnabasbrief unmittelbar benutzt hat.

5) I, c. 20, p. 373 ed. Potter.

6) L. c. p. XIX u. 76, 7.

7) L. c., IV, p. 95.

beigelegt wird [1]). Hiernach trug Hilgenfeld kein Bedenken, in dem vorliegenden Texte das von Rufinus ſowie von Hieronymus erwähnte, aber bisher vermißte altkirchliche Unterrichtsbuch „Die zwei Wege oder die Entſcheidung des Petrus" zu erblicken und als von ihm wiedergefunden hinzuſtellen [2]). Seine Vermuthung hat alsbald Zuſtimmung gefunden — z. B. ſchon in der 1869 erſchienenen Erklärung des Barnabasbriefes von J. G. Müller [3]), desgleichen in den Ausgaben der apoſtoliſchen Väter von Gebhardt — Harnack — Zahn (1875) [4]) und von Fr. X. Funk (1878) [5]) — und dürfte, da Hilgenfeld ſelbſt noch in ſeiner 1875 veröffentlichten Einleitung in das Neue Teſtament keines Widerſpruches gedenkt [6]), bis jetzt unbeſtritten geblieben ſein.

Zur beſſeren Klarſtellung des Gegenſtandes erſcheint es nun angemeſſen, vor allem die Gründe, auf welche Hilgenfeld ſeine Meinung ſtützt, näher kennen zu lernen. In dieſer Hinſicht werden von ihm drei Umſtände geltend gemacht: 1. die neu herausgegebene Schrift ſei ſchon dem Clemens von Alexandrien bekannt geweſen; 2. dieſelbe ſtehe in naher Beziehung zum ſiebenten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen, das ſehr viele Sätze aus ihr

---

1) L. c. p. 76.

2) Nov. Test. extr. can., IV, p. 94 s. u. H. kr. Einl. in das N. T. S. 158.

3) S. 345.

4) Patr. Apost. opp. edd. Osc. de Gebhardt, Ad. Harnack, Theod. Zahn, fasc. I, Lips. 1875, p. XXIII.

5) Opp. Patr. Apost. ed. Fr. X. Funk, Tub. 1878, p. I.

6) S. S. 158. In einer Anzahl theologiſcher Zeitſchriften habe ich nach einer Beſprechung der Hilgenfeld'ſchen »Duae viae« vergebens geſucht.

enthalte, und ſei wegen dieſer Verwandtſchaft bei Rufinus an die Stelle der von Athanaſius angeführten „Lehre der Apoſtel“ getreten; 3. auch finde ſich aus dem Alterthume kein Buch, mit welchem alles, was jener von Rufinus überlieferte Titel beſagte, beſſer übereinſtimme: der zweite Theil des Barnabasbriefes, welchen der alte lateiniſche Überſetzer wegließ, ſei für ſich herausgegeben und mit dem Titel: „Die zwei Wege“ bezeichnet worden, durch Apoſtelſprüche vermehrt habe er auch den Titel: „Die Entſcheidung des Petrus“ erhalten, die erſte Hälfte aber ſei in das ſiebente Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen übergegangen [1]).

Betrachten wir dieſe Angaben im Einzelnen, ſo fand, wie erwähnt, bereits Lagarde allerdings bei Clemens von Alexandrien ein Citat, welches ſich mit der in Rede ſtehenden Schrift berührt. „Dieſer“, heißt es Stromata I, c. 20, „iſt von der Schrift als Dieb bezeichnet worden; wenigſtens ſagt ſie: „Sohn, werde nicht ein Lügner, denn die Lüge führt zum Diebſtahl“ [2]).

---

1) Hunc esse librum, quem Rufinus »Duae viae vel judicium Petri« appellavit, nemo vidit. eundem autem librum fuisse nullus dubito. hae »Constitutiones et Canones apostolorum« breviores, quamvis hic illic postea mutatae, jam Clementi Alexandrino innotuerunt. ex iisdem permulta in Constitutionum apostolicarum l. VII transierunt. cognatum igitur librum Rufinus pro Doctrina apostolorum ab Athanasio memorata substituit. neque ullum alium librum antiquum invenies, cui omnia quae ille titulus praedicavit melius conveniant. Barnabae epistolae pars altera (c. 18—21), quam vetus interpres latinus non vertit, seorsim edita *'Οδοὶ δύο*, apostolorum sententiis aucta etiam *Πέτρου κρίμα* appellata est, prior autem pars in Constitt. app. l. VII transscripta est. L. c. IV, p. 95.

2) *Οὗτος κλέπτης ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται. φησὶ γοῦν· Υἱέ,*

In der Kirchenordnung aber leſen wir: „Nathanael ſprach: Kind, werde nicht ein Lügner, indem die Lüge zum Diebſtahl führt" [1]). Die Übereinſtimmung iſt alſo faſt eine wörtliche. Nur bleibt anderſeits auch die Möglichkeit, daß der Verfaſſer der Kirchenordnung und Clemens von Alexandrien unabhängig von einander aus ein und derſelben älteren Schrift geſchöpft haben, welche wir nicht mehr beſitzen [2]).

Sodann werden wir auf die Verwandtſchaft der neu edierten Schrift mit dem ſiebenten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen hingewieſen und dahin berichtet, daß Rufinus wegen dieſer Verwandtſchaft ſtatt der von Athanaſius

---

μὴ γίνου ψεύστης· ὁδηγεῖ γάρ τὸ ψεῦδος πρὸς τὴν κλοπήν. L. c. p. 373 ed. Potter.

1) *Ναθαναὴλ εἶπε· Τέκνον, μὴ γίνου ψεύστης, ἐπειδὴ ὁδηγεῖ τὸ ψεῦσμα ἐπὶ τὴν κλοπήν.* Hilgenf. IV, p. 98, 24, 25. Die Verſchiedenheit einzelner Ausdrücke fällt hier wegen der Freiheit, mit welcher Clemens von Alexandrien Schriftſtellen anzuführen pflegt, nicht in's Gewicht. S. hierüber J. H. Friedlieb, Schrift, Tradition und kirchl. Schriftauslegung. Breslau 1854, S. 206.

2) Außerdem ſucht Hilgenfeld die Bekanntſchaft des Alexandriners mit der Kirchenordnung noch dadurch zu erhärten, daß in letzterer unter den Apoſteln neben Petrus ein Kephas genannt werde und auch Clemens von Alexandrien einen Kephas von Petrus unterſchieden habe. Wenigſtens werde von Euseb. H. E. I, 12, 2 mitgetheilt, daß Clemens von Alexandrien im 5. Buche der Hypotypoſen den im Galaterbriefe 2, 11 erwähnten Kephas (sic), welchem Paulus zu Antiochien entgegentrat, als einen von den 70 Jüngern bezeichne, der zufällig mit dem Aoſtel Petrus gleichnamig geweſen ſei. L. c. p. 95 u. 105. Wie man ſieht, läßt ſich jedoch auch hieraus eine Bekanntſchaft des Clemens von Alexandrien mit der Kirchenordnung nicht ſicher entnehmen, da die letztere den Kephas in der Zahl der Apoſtel anführt, ganz abgeſehen davon, daß ſie ihm Worte in den Mund legt wie: „Du ſollſt nicht Spaltungen verurſachen" u. ſ. w., welche die Beziehung auf Gal. 2, 11 ff. wenig wahrſcheinlich machen. S. l. c. p. 100, 6—8.

angeführten ſogenannten Lehre der Apoſtel die in Rede ſtehende Schrift erwähnt habe. Der Gedanke Hilgenfeld's iſt ohne Zweifel der, daß Rufinus unter dem Titel: „Die zwei Wege oder die Entſcheidung des Petrus" ein ähnliches Werk genannt haben dürfte, wie es die ſogenannte Apoſtellehre bei Athanaſius war, und deshalb die Kirchenordnung wohl gemeint haben könne, da dieſe in der That gleich dem ſiebenten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen eine Apoſtellehre enthalte. Über eine bloße Vermuthung und Möglichkeit kommen wir alſo auch hier nicht hinaus.

Zuletzt macht Hilgenfeld geltend, daß ſich keine andere Schrift des Alterthums finde, mit welcher alles, was der von Rufinus überlieferte Titel beſagte, beſſer übereinſtimme. Der erſte Theil der Schrift mit ſeiner dem Barnabasbriefe entnommenen Schilderung der zwei Wege erkläre den Titel: „Die zwei Wege", der zweite Theil aber, in welchem ein Ausſpruch des Petrus den Anfang und den Schluß bilde, habe nicht minder paſſend „Die Entſcheidung des Petrus" überſchrieben werden können [1]. — Indeß hiergegen iſt doch zu erinnern, daß der zweite Theil weder zur alleinigen Erwähnung des Petrus im Titel noch zur Wahl des Wortes „Entſcheidung, Judicium" genügenden Anlaß giebt und ſelbſt, wenn dies der Fall wäre, der Geſammttitel eher: „Die zwei Wege und die Entſcheidung des Petrus" als: „Die zwei Wege oder die Entſcheidung des Petrus"

1) Petri est sententia prima et ultima, bemerkt Hilgenfeld l. c. p. 106 zum zweiten Theile, quam ob rem huic alteri parti titulus »Petri judicium« non minus convenit quam priori titulus »Duae viae«.

lauten müßte. Denn zwar hat Petrus im zweiten Theile das Eingangs- und Schlußwort ſowie den Spruch über die zuerſt in Betracht kommende Biſchofswahl. Es erſcheint inſofern nicht unrichtig, mit Pitra [1]) von einem hervorragenden Antheile dieſes Apoſtels an der Verhandlung zu reden. Allein für die Verhandlung ſelbſt, in welcher nach Petrus noch Johannes, Jakobus, Matthäus, Kephas, Andreas und Philippus das Wort ergreifen, um bezüglich der Prieſter, der Vorleſer, der Diakonen, der Wittwen und der Laien das Geeignete anzuordnen, hätte wohl die in der Wiener Handſchrift vorkommende Bezeichnung: „Kirchliche Kanonen der heiligen Apoſtel," nicht aber der Titel: „Die Entſcheidung des Petrus" gewählt werden können. Daß aber die von Rufinus erwähnte Schrift „Die zwei Wege oder die Entſcheidung des Petrus" hieß, deutet doch wohl auf eine Arbeit hin, welche allenfalls inſofern aus zwei Theilen beſtand, als ſie wirklich zwei Wege nach einander ſchilderte (— wogegen die Kirchenordnung in ihrem erſten Theile zwar anfangs von zwei Wegen redet, dann aber nur den Lebensweg beſchreibt und eine Darſtellung des Todesweges weder im erſten noch im zweiten Theile bringt —) und welche hierbei ſo verfuhr, daß Petrus hinſichtlich der zwei Wege das entſcheidende Urtheil ſprach. — Mag alſo immerhin in unſerem geſammten patriſtiſchen Literaturbeſtande keine Schrift ſich finden, welche den von Rufinus bezeugten Titel mit größerem Rechte erhalten könnte, als die vorliegende Kirchenordnung, ſo erſcheint doch auch das Recht der letzteren auf jenen Titel wenig

1) L. c. p. 76.

einleuchtend, zumal die Möglichkeit, daß wir das fragliche Unterrichtsbuch überhaupt nicht mehr beſitzen, ſondern nur noch zwei Überarbeitungen deſſelben, eine kürzere und unvollſtändige in der erſten Hälfte der Kirchenordnug und eine längere im erſten Theile des ſiebenten Buches der apoſtol. Conſtit., durchaus nicht ſo fern liegt.

Doch wird es an der Zeit ſein, um über den angeregten Gegenſtand ein beſtimmteres Urtheil zu gewinnen, die Schilderungen der zwei Wege ſowohl im Barnabasbriefe als auch in der Kirchenordnung und im ſiebenten Buche der apoſtol. Conſtit. ſelbſt zu betrachten.

2.

Die Darſtellung der zwei Wege im Barnabasbriefe.

Der Barnabasbrief beginnt ſeinen zweiten oder paränetiſchen Theil, deſſen Echtheit ſeit der Vertheidigung Hefele's [1]) faſt allgemein anerkannt wird [2]), mit den Worten: „Gehen wir aber auch zu einer anderen (geiſtigen) Erkenntniß und Lehre über. Es ſind zwei Wege — der Lehre und der Machtvollkommenheit —, der des Lichtes und der der Finſterniß. Aber der Unterſchied zwiſchen den zwei Wegen iſt groß. Denn dem einen ſind Lichtengel Gottes vorgeſetzt, dem anderen Engel des Satans: und jener iſt ein Herr von Ewigkeit zu Ewigkeit, dieſer

1) C. J. Hefele, Das Sendſchreiben des Apoſtels Barnabas, Tüb. 1840, S. 196 ff. Tüb. Quartalſchr. 1839, S. 60 ff.

2) Ad. Hilgenfeld, Barnabae epistula, ed. 2., Lips. 1877, p. XXX s. Fr. X. Funk, Opp. Patrum apost. p. X s.

aber ein Herrſcher der jetzigen Zeitfriſt der Ungeſetzlichkeit.“

Auf dieſe Einleitung, welche das achtzehnte Kapitel des Briefes ausmacht, folgt im neunzehnten die Schilderung des Lichtweges. „Der Weg des Lichtes nun iſt dieſer: wenn Jemand willens, des Weges zu wandeln zum Endziele hin, ſei er eifrig mit ſeinen Werken. Es iſt nun die Erkenntniß, die uns verliehen worden, daß wir in ihr wandeln, von folgender Art. — Du ſollſt lieben den, der dich gemacht, fürchten den, der dich gebildet, verherrlichen den, der dich erlöſt hat vom Tode; ſollſt einfach ſein im Herzen und reich im Geiſte; ſollſt nicht anhängen denjenigen, die auf dem Todeswege wandeln; ſollſt haſſen alles, was nicht wohlgefällig iſt vor Gott; ſollſt haſſen alle Heuchelei; nicht mögeſt du verlaſſen die Gebote des Herrn. — Du ſollſt dich nicht ſelbſt erhöhen, ſondern demüthig ſein in allen Beziehungen, nicht dir ſelbſt Ehre beilegen; du ſollſt nicht annehmen einen ſchlimmen Rath gegen deinen Nächſten, nicht geſtatten deiner Seele Verwegenheit. — Du ſollſt nicht huren, nicht ehebrechen, nicht Knaben ſchänden; nicht möge das Wort Gottes von dir ausgehen in der Unreinheit gewiſſer Leute; du ſollſt nicht perſönliche Rückſicht nehmen beim Zurechtweiſen wegen eines Fehltrittes; du ſollſt ſanft ſein, ſollſt ruhig ſein, ſollſt zittern hinſichtlich der Worte, die du gehört haſt; du ſollſt nicht Böſes nachtragen deinem Bruder. — Du ſollſt nicht zweifeln, ob es ſein wird oder nicht; nicht mögeſt du den Namen des Herrn vergeblich führen; du ſollſt lieben deinen Nächſten mehr als deine Seele; du ſollſt nicht tödten ein Kind durch Abtreibung noch auch hinwieder nach der Geburt es umbringen; nicht mögeſt du deine Hand zurückziehen von

deinem Sohne oder von deiner Tochter, ſondern von Jugend auf ſollſt du ſie lehren die Furcht des Herrn. — Nicht mögeſt du begierig werden nach den Gütern deines Nächſten, nicht werde ein habſüchtiger Menſch; auch ſollſt du nicht mit deiner Seele anhängen den Hochgeſtellten, ſondern mit den Demüthigen und Gerechten umgehen; die dich treffenden Schickungen ſollſt du für gut hinnehmen, wiſſend, daß ohne Gott nichts geſchieht. — Du ſollſt nicht doppelſinnig und nicht doppelzüngig ſein, denn eine Schlinge des Todes iſt die Doppelzüngigkeit; du ſollſt dich unterwerfen den Gebietern als einem Hinweis auf Gott mit Eingezogenheit und Furcht; nicht mögeſt du deinem Knechte oder der Magd, die auf denſelben Gott hoffen, gebieten mit Bitterkeit, daß ſie nicht ablaſſen Gott zu fürchten, der über beiden iſt, da er nicht gekommen, nach perſönlicher Rückſicht zu berufen, ſondern zu denen, welche der Geiſt vorbereitet hat. — Du ſollſt Gemeinſchaft gewähren in allen Dingen deinem Nächſten und nichts dein eigen nennen, denn wenn ihr im Unvergänglichen Genoſſen ſeid, um wie viel mehr in den vergänglichen Dingen; du ſollſt nicht vorlaut ſein, denn der Mund iſt eine Schlinge des Todes; ſo ſehr du kannſt, um deiner Seele willen ſollſt du dich rein halten. — Sei nicht ein Menſch, der ſeine Hand ausſtreckt zum Empfangen, zum Geben aber ſie einzieht; du ſollſt lieben wie deinen Augapfel jeden, welcher zu dir des Herrn Wort redet. — Du ſollſt gedenken des Gerichtstages bei Nacht und bei Tage und aufſuchen an jeglichem Tage die Gegenwart der Heiligen, indem du entweder vermittelſt des Wortes dich bemühſt und hinwandelſt zum Ermahnen und ſinneſt auf die Seelenrettung durch das

Wort, oder vermittelſt deiner Hände ſollſt du hinarbeiten auf ein Löſegeld für deine Sünden. — Du ſollſt dich nicht beſinnen zum Geben und ſollſt nicht murren, wenn du giebſt, erkennen aber wirſt du, wer der gute Lohnerſtatter iſt; du ſollſt bewahren, was du empfangen haſt, ohne Hinzufügung und ohne Hinwegnahme; immerdar ſollſt du haſſen den Böſen; du ſollſt gerecht richten. — Du ſollſt nicht eine Spaltung verurſachen, ſondern ſollſt friedfertig ſein, indem du die Streitenden vereinigſt; du ſollſt das Bekenntniß ablegen über deine Sünden; du ſollſt nicht nahen zum Gebet mit böſem Bewußtſein. Dieſes iſt der Weg des Lichtes."

Ein Plan und geordneter Gedankengang dürfte in dieſer Schilderung unmöglich nachzuweiſen ſein. J. G. Müller[1]) theilt das neunzehnte Kapitel in zwölf durch die obigen Striche angedeutete Paragraphen, zu welchen er folgende Inhaltsangaben macht: „1. Der Weg des Lichtes beſteht in Wandel und Werken. 2. Das erſte und oberſte Gebot iſt das der Liebe zu Gott, welche keine Gemeinſchaft mit dem Wege des Todes duldet. 3. Erhebe dich nicht über deinen Nächſten. 4. Übe Keuſchheit, Unparteilichkeit, Milde. 5. Zweifle nicht beim Gebet, mißbrauche nicht den Namen Gottes, liebe den Nächſten, verſündige dich namentlich nicht an deinen Kindern. 6. Strebe nicht nach Gold und hoher Bekanntſchaft. Ertrage, was dir Gott ſchickt. 7. Sei nicht doppelſinnig. Verhalten gegen Obere und Niedere. 8. Sei gegen den Nächſten mildthätig und nicht vorlaut. 9. Sei freigebig. Beſonders liebe die Verkündiger des Wortes Gottes. 10. Halte dich

1) Erklärung des Barnabasbriefes. Ein Anhang zu De Wette's exeg. Handb. zum N. T. Leipz. 1869, S. 352 ff.

an die Heiligen (die Gemeinde), und ſei thätig für ihr Heil. 11. Gieb gern. Bleibe auf dem rechten Wege der Gebote Jeſu. 12. Erhalte den Frieden in der Gemeinde; geſtehe Gott deine Sünden; aber bete nicht in Sünden." — Ein faßlicher Fortſchritt der Ermahnungen iſt jedoch hieraus nicht zu entnehmen.

Ebenſo wenig verhilft zu größerer Klarheit eine Vergleichung mit dem kürzeren zwanzigſten Kapitel, welches den Weg der Finſterniß oder des „Schwarzen" [1]) beſchreibt. „Der Weg des Schwarzen aber", heißt es hier, „iſt verkehrt und voll des Fluches. Denn es iſt ein Weg ewigen Todes in Verbindung mit Strafe, worauf ſich befindet, was ihre Seelen verdirbt: Götzendienſt, Frechheit, Hochmuth der Macht, Heuchelei, Doppelherzigkeit, Ehebruch, Mord, Raub, Überhebung, Übertretung, Betrug, Bosheit, Anmaßung, Giftmiſcherei, Zauberei, Habſucht, Mangel an Gottesfurcht; Verfolger der Guten, Wahrheit haſſend, Lügen liebend, von einem Lohne der Gerechtigkeit nichts wiſſend, nicht anhängend dem Guten, nicht dem gerechten Gerichte, nicht achtend einer Wittwe oder Waiſe, wachſam nicht zur Gottesfurcht, ſondern zum Schlimmen, von denen weitab und fern iſt Sanftmuth und Geduld, liebend das Falſche, jagend nach Belohnung, nicht bemitleidend den Armen, nicht ſich anſtrengend wegen eines ſchwer Belaſteten, behend in der Verläumdung, nicht erkennend den, der ſie gemacht, Mörder von Kindern, Zerſtörer des Gebildes Gottes, ſich abwendend vom Bedürftigen, unterdrückend den Bedrängten, Beiſtände der Reichen, ungerechte Richter der Armen, in Allem ſündhaft." —

1) Müller, a. a. O. S. 370.

Augenſcheinlich war es dem Verfaſſer nicht darum zu thun, bei ſeiner Aufzählung eine wohlüberlegte Ordnung einzuhalten. Höchſtens läßt ſich denken, daß demſelben, als er den Lichtweg zu beſchreiben verſuchte, eine Eintheilung vorſchwebte, welche ſich ihm bei Betrachtung der moſaiſchen Speiſegeſetze, die er als Vorbild der Chriſtenpflichten darſtellt, ſchon im erſten Theile des Briefes nahe gelegt hatte. In der moſaiſchen Vorſchrift, weder vom Schweine noch vom Adler noch vom Habicht noch vom Raben noch vom unbeſchuppten Fiſche zu eſſen, ſeien nämlich, ſo erklärt Kapitel X. unſeres Briefes, drei geiſtig aufzufaſſende Lehrſätze aufgeſtellt, die gleichſam lauten: Du ſollſt dich nicht zu ſolchen Leuten geſellen, welche den Schweinen gleichen, die nur aus Hunger laut werden, wenn ſie aber vollauf haben, ihres Herrn vergeſſen; auch nicht Leuten ähnlich werden, die gleich den Raubvögeln von fremdem Gut ſich nähren, und auch nicht ſolchen, die gleich den ſchuppenloſen Bewohnern der Meerestiefe, welche niemals emportauchen, immerdar gottlos und bereits dem Todesurtheile verfallen ſind. Möglicher Weiſe dachte der Verfaſſer hieran, als er bei der Schilderung des Lichtweges die Worte: „Du ſollſt lieben den, der dich gemacht hat u. ſ. w.“ voranſtellte, dann die mannigfache Warnung vor der Selbſterhöhung und verwegenen Schädigung des Nächſten folgen ließ und zuletzt mit den Worten: „Du ſollſt lieben wie deinen Augapfel jeden, welcher zu dir des Herrn Wort redet u. ſ. w.“ zu kirchlicher Geſinnung und werkthätigem Seeleneifer ermahnte. Dieſe Möglichkeit liegt um ſo näher, als in Kapitel X. bei der Beſprechung der drei Thierklaſſen noch folgende Stelle vorkommt. „Die (geiſtige) Erkennt-

niß derſelben drei Lehrſätze erfaßt aber David und ſagt auf ähnliche Weiſe: ‚Glückſelig der Mann, welcher nicht wandelte nach dem Rathe der Gottloſen‘, gleichwie auch die Fiſche im Finſtern zur Tiefe wandeln, ‚und auf dem Wege der Sünder nicht ſtand‘, gleichwie die zum Scheine Gottesfürchtigen wie die Schweine ſündigeu, ‚und auf dem Stuhle der Peſtilenz nicht ſaß‘, gleichwie die Vögel, die auf Raub lauern“. Denn es wird aus dieſer Hinzunahme des erſten Pſalm zugleich erklärlich, wie der Verfaſſer dazu kam, ſeine Darſtellung der Sittenlehre im zweiten Theile des Briefes nicht blos als eine (geiſtige) Erkenntniß — *γνῶσις* — einzuführen [1]), ſondern auch in der Form einer Schilderung zweier Wege zu verſuchen. Aber trotzdem erweiſt ſich jede Bemühung, die Reihenfolge der Sätze nach der obigen Eintheilung im Einzelnen zu rechtfertigen, als ſchlechthin erfolglos.

3.

Die Darſtellung des Lebensweges in der ſog. apoſt. Kirchenordnung.

Um ſo bemerkenswerther erſcheint es, daß die Kirchenordnung und ebenſo die apoſt. Konſtitutionen die im Barnabasbriefe enthaltenen Ausſprüche über den Lichtweg oder, wie nun der Ausdruck lautet, über den Weg des Lebens in einer anderen und zwar faßlicheren Reihenfolge wiedergeben.

1) c. 18.

Betrachten wir, um mit der kürzeren und einfacheren Darſtellung zu beginnen, zunächſt den Abſchnitt der Kirchenordnung, welcher die Beſchreibung des Lebensweges enthält, ſo verdient bereits Beachtung, daß hier nicht blos, wie im Barnabasbriefe, das Gebot der Gottesliebe an die Spitze geſtellt, ſondern alsbald auch das der Nächſtenliebe, auf welches der Barnabasbrief erſt ſpäter zu ſprechen kommt, beigefügt und zwar ſowohl nach ſeinem poſitiven Wortlaute als auch nach ſeiner negativen Umſchreibung mitgetheilt wird. „Johannes", heißt es in der Kirchenordnung, „ſprach: Es ſind zwei Wege, der eine des Lebens und der andre des Todes. Aber der Unterſchied iſt groß zwiſchen den zwei Wegen. Denn der Weg des Lebens einerſeits iſt dieſer: Erſtens, du ſollſt lieben den Gott, der dich gemacht hat, aus deinem ganzen Herzen und verherrlichen den, der dich erlöſt hat vom Tode, was ein erſtes Gebot iſt; zweitens, du ſollſt lieben deinen Nächſten wie dich ſelbſt, was ein zweites Gebot iſt [1]), an welchen Stücken das Geſetz hängt und die Propheten." Matthäus aber, der nun das Wort ergreift, fügt zum bibliſchen Wortlaute des Gebotes der Nächſtenliebe noch die volksthümliche Umſchreibung desſelben hinzu, indem er erklärt: „Alles, was du nicht willſt, daß es dir geſchehe, ſollſt du auch nicht dem Anderen thun."

Schon dieſe Zuſammenſtellung der Liebesgebote verräth einen ordnenden Geiſt, in deſſen Abſicht es liegt,

1) Die zweimalige Zählung jedes Gebotes ſowie der ungeſchickt angehängte Satz: „an welchen Stücken u. ſ. w." (vgl. Matth. 22, 37—40) gehört wohl zu den Interpolationen, deren ſich noch mehrere herausſtellen werden.

vor allem einen kurzen, aber vollſtändigen Inbegriff aller Chriſtenpflichten darzubieten und erſt dann zur Erörterung von Einzelheiten überzugehen. Dieſe Planmäßigkeit der Darſtellung tritt aber noch deutlicher im dritten Apoſtelſpruche hervor, indem hier — von Matthäus dazu aufgefordert — Petrus über das Mitgetheilte die nähere Belehrung giebt. Der obige Spruch des Matthäus ſchließt nämlich mit der Aufforderung: „Zu dieſen Worten aber ſage die Lehre, Bruder Petrus," worauf dieſer Folgendes vorträgt: „Du ſollſt nicht tödten, — nicht ehebrechen, nicht huren, nicht Gift miſchen [1]), nicht tödten ein Kind durch Abtreibung, nicht nach der Geburt es umbringen, — nicht falſches Zeugnis geben, nicht Schmähreden führen und nicht Schlimmes nachtragen, ſollſt nicht doppelſinnig ſein und auch nicht doppelzüngig, denn eine Schlinge des Todes iſt die Doppelzüngigkeit; deine Rede ſoll nicht eitel und nicht lügenhaft ſein; — du ſollſt nicht habſüchtig ſein und nicht räuberiſch und nicht heuchleriſch und nicht bösartig und nicht hochmüthig und nicht annehmen einen ſchlimmen Rath gegen deinen Nächſten. — Du ſollſt nicht haſſen irgend einen Menſchen, ſondern die einen zurechtweiſen, der andern dich erbarmen, für andere beten, wieder andre lieben mehr als deine Seele." — Dieſe Worte beziehen ſich, wie man ſieht, nicht blos auf den von Matthäus vorgetragenen Text: „Alles was du nicht willſt, daß es dir geſchehe u. ſ. w.", ſondern auch auf die poſitive Vorſchrift, den Nächſten zu lieben, welche Johannes mitgetheilt hat. Sie ſind inſofern eine erſte Auslegung ſowohl der negativen als der poſitiven Wort-

1) Vielleicht, „um unfruchtbar zu machen".

faſſung des Gebotes der Nächſtenliebe und bilden als ſolche gegenüber den an der Spitze ſtehenden einfachen Liebesgeboten einen zweiten in ſich abgeſchloſſenen Haupttheil der Darſtellung, deſſen einzelne Sätze zwar großentheils dem Barnabasbriefe entnommen, aber in einer neuen und erſichtlicher Maßen beſſeren Ordnung zuſammengeſtellt ſind. An das erſte Verbot der zweiten moſaiſchen Geſetzestafel ſchließen ſich in richtiger Reihenfolge das zweite und vierte Verbot derſelben Tafel mit naheliegenden Erweiterungen und Zuſätzen an und wenngleich das Diebſtahlsverbot übergangen iſt und auch die beiden Gierigkeitsverbote des Dekalogs nicht wörtlich aufgenommen ſind, ſo unterliegt doch der wohlgeordnete, zuerſt an die Zehngebote ſich anlehnende und ſchließlich zum poſitiven Gebote der Nächſtenliebe fortſchreitende Gedankengang kaum einem Zweifel.

Mit einer allgemein gehaltenen, einleitungsweiſen Ermahnung beginnt ſodann ein dritter, umfangreichſter und letzter Haupttheil der Unterweiſung. Zuerſt warnt Andreas vor dem Zorne, weil derſelbe zum Morde verleite. Hierauf reden Philippus und Simon von Fehlern, welche zu Hurerei und Ehebruch führen. Auch Jakobus und Nathanael treten auf und äußern ſich über Dinge, aus welchen Götzendienſt und Diebſtahl entſpringt u. ſ. w. Wie man leicht bemerkt, handelt es ſich hier um eine planmäßig angelegte, erweiternde Ausführung der von Petrus im zweiten Haupttheile bereits kurz gegebenen Belehrungen, ſo daß das Beſtreben des Verfaſſers, ſtatt des wirren Durcheinanders im Barnabasbriefe einen wohlgeordneten Leitfaden zum Unterricht in der chriſtlichen Sittenlehre zu liefern, offen genug zu Tage tritt. Vor

der eingehenderen Betrachtung der betreffenden Apoſtelſprüche erſcheint es jedoch zweckmäßig, noch einmal auf die bereits mitgetheilten erſten beiden Haupttheile der Darſtellung zurückzukommen.

Eine nähere Vergleichung mit dem Barnabasbriefe liefert nämlich das Ergebniß, daß die Kirchenordnung nicht blos eine andere Reihenfolge und beſſere Ordnung der einzelnen Ausſprüche darbietet, ſondern auch in der Lehrmeinung vom Barnabasbriefe abweicht oder doch wenigſtens, was im Barnabasbriefe befremdlich und leicht anſtößig geſagt iſt, mit ſcharfer Betonung richtig ſtellt. Dieſes gilt hauptſächlich von den zwei Sätzen des Barnabasbriefes: „Du ſollſt lieben deinen Nächſten mehr als deine Seele“ und: „Immerdar ſollſt du haſſen den Böſen.“ *Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου* und *Εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρόν* [1]). Bezüglich des erſteren Ausſpruches, der von dem bibliſchen Gebote: "Du ſollſt deinen Nächſten lieben wie dich ſelbſt" (*ὡς σεαυτόν*) [2]) nicht unerheblich abweicht, weiſt J. G. Müller [3]) nur auf Kap. I. und IV. des Barnabasbriefes hin, wonach die Redeweiſe „über“ oder „mehr als die Seele“ zu den Lieblingsausdrücken des Verfaſſers zählt, ſowie auf die vielen Composita und Decomposita mit *ὑπέρ*, die mit der Vorliebe des Verfaſſers für hyberboliſche Ausdrücke zuſammenhängen. Doch iſt hiermit das Bedenkliche der Abweichung vom bibliſchen Wortlaut nicht hinweggeräumt und ſelbſt die Möglichkeit einer wirklichen Hete-

1) Barn. ep. c. 19.
2) Lev. 19, 18; Matth. 19, 19, a.
3) A. a. O. S. 357 f.; vergl. S. 55.

rodoxie nicht ausgeſchloſſen, da der Barnabasbrief durch die Maßloſigkeit ſeiner Aufſtellungen auch ſonſt gegen die chriſtliche Anſchauungsweiſe verſtößt, z. B. indem er in ſeiner Bekämpfung des Judenthums die Behauptung wagt, das Bündniß, welches Gott den Iſraeliten verheißen habe, ſei den letzteren wegen ihrer Sündhaftigkeit niemals wirklich zu Theil geworden, indem auch die Beſchneidung niemals Bundeszeichen geweſen u. drgl. m. [1]). Zum zweiten der oben angeführten Sätze aber: „Immerdar ſollſt du haſſen den Böſen“ bemerkt J. Kaiſer: „Was ſoll es heißen: Den Böſen haſſe bis an's Ende? Die Liebe, Verſöhnlichkeit, Milde, welche in dem ganzen Kapitel gepredigt wird, läßt uns hier nur an den Böſen par excellence denken, der Kap. 4. *ὁ πονηρὸς ἄρχων* heißt, nicht aber an einen böſen Menſchen“ [2]). Ebenſo verſteht Ad. Harnack hier unter dem Böſen den Satan [3]). Hefele dagegen, dem Müller beiſtimmt, hält an dem zunächſtliegenden Sinne, wie ihn die vorhergehenden und nachfolgenden Sätze fordern, feſt mit dem Beifügen: „Auch den etwa auffallenden Ausdruck: „Den Ruchloſen haſſe bis an's Ende,“ wird man zurechtlegen können, wenn man die Stelle cum grano salis verſtehen und dabei an das, was den Menſchen zu einem Ruchloſen macht, denken will.“ [4]) Dieſe Verſchie-

---

1) c. 14 u. c. 9. Vgl. c. 2, 3, 10 u. 15. Hefele, Sendſchreiben, S. 243 ff.

2) Über den ſog. Barnabas-Brief. Paderb. 1866, S. 142.

3) Patr. apost. opp. p. 67.

4) Sendſchreiben, S. 261. Müller, a. a. S. 368. Letzterer faßt zugleich den oben mit „immerdar“ wiedergegebenen Ausdruck *εἰς τέλος* hier im Unterſchiede von c. 4 u. c. 10 für gleichbedeutend mit denique, *τὸ τέλος*, wofür der Verfaſſer ſonſt *πέρας γέ τοι*

denheit der Auffaſſungen genügt wohl zum Beweiſe, daß der fragliche Satz, wenn nicht unchriſtlich, doch jedenfalls dunkel iſt und von Anfang an leicht Anſtoß geben konnte. Welche Stellung nimmt nun die vorliegende Beſchreibung des Lebensweges zu dieſem ſowie zum erſtgenannten Ausſpruche des Barnabasbriefes ein?

Nicht genug, daß bald anfangs das Gebot der Nächſtenliebe in ſeiner bibliſchen Faſſung: „Du ſollſt deinen Nächſten lieben wie dich ſelbſt" neben das Gebot der Gottesliebe geſtellt und durch die Beifügung: „Alles, was du nicht willſt, daß es dir geſchehe, ſollſt du auch nicht dem Andern thun" ebenſo maßvoll als angemeſſen verdeutlicht wird, erklärt Petrus geradezu: „Du ſollſt nicht haſſen irgend einen Menſchen, ſondern die einen zurechtweiſen, der andern dich erbarmen, für andere beten, wieder andere lieben mehr als deine Seele." *Οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον, ἀλλ᾽ οὓς μὲν ἐλέγξεις, οὓς δὲ ἐλεήσεις, περὶ ὧν δὲ προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου.* [1]) Die Bezugnahme auf die beiden bedenklichen Sätze des Barnabasbriefes tritt hier augenfällig zu Tage. „Immerdar ſollſt du haſſen den Böſen," ſagt der Barnabasbrief; „Du ſollſt nicht haſſen irgend einen Menſchen," erklärt der Verfaſſer des Lebensweges. „Du ſollſt deinen Nächſten lieben mehr als deine Seele," lautet dort das Gebot der Nächſtenliebe; „Du

ſage. Doch bliebe der Satz „Schließlich haſſe den Böſen", vom Menſchen verſtanden, immer noch anſtößig.

1) Hilgenfeld, IV. p. 97, 14—16.

biſt in ſolchem Maße zur Nächſtenliebe nicht allgemein verpflichtet," wird gleichſam in vorſichtiger Zurückhaltung hier dagegen bemerkt, „ſondern es iſt ein Unterſchied zu machen zwiſchen den Mitmenſchen: die einen ſollſt du zurecht weiſen u. ſ. w. und nur unter beſonderen Verhältniſſen und Umſtänden wird es deine Pflicht ſein, einen Nächſten mehr als deine eigene Seele zu lieben" [1]. — Was aber folgt aus dieſem Gegenſatze zum Barnabasbriefe?

Ohne Zweifel zunächſt dieſes, daß der Barnabasbrief ſchon frühzeitig nicht blos durch ſeine Planloſigkeit bei Schilderung der zwei Wege, ſondern auch durch das Bedenkliche einzelner Ausſprüche zu einer Umarbeitung dieſes ſeines Abſchnittes Anlaß gab, durch welche nicht blos eine lehrhaftere Ordnung der Gedanken gewonnen, ſondern auch jeder Zweifel über Art und Maß der Chriſtenpflichten, wie ihn die auffällige Ausdrucksweiſe des Barnabasbriefes hervorrufen konnte, beſeitigt werden ſollte. Vergegenwärtigen wir uns nun aber außerdem, wie bald nach ſeinem Erſcheinen der in Rede ſtehende Brief, ohne daß derſelbe ſich ſelbſt für ein Werk des heiligen Barnabas ausgiebt, dem letzteren beigelegt und mit apoſtoliſchem Anſehen ausgeſtattet wurde, da ſchon Clemens von Alexandrien und nach ihm Origenes hierfür zum Beweiſe dienen [2]: ſo leuchtet ein, daß die zu veröffentlichende Umarbeitung oder Gegenſchrift nicht wohl ohne den Namen und das Anſehen eines noch

1) Vgl. 2 Cor. 12, 15; Röm. 9, 3; Exod. 32, 32.
2) Funk, Patr. apost. opp. pag. I.

höheren apoſtoliſchen Mannes herauszugeben war, ſei es, daß der Verfaſſer wirklich an die höchſte erreichbare Inſtanz, an die cathedra Petri zu Rom, ſich wendete [1]) und von dort eine Entſcheidung, ein Judicium Petri oder secundum Petrum [2]) hinſichtlich der zwei Wege einholte, das er in ſeiner Bearbeitung mittheilte, ſei es, daß er auf eigene Verantwortung hin, mit welcher es jene Zeit nicht gerade ſtreng nahm [3]), das Anſehen des Petrus dem des Barnabas gegenüber ſtellte. In beiden Fällen erklärt ſich uns hier der von Rufinus überlieferte doppelte Titel: „Die zwei Wege oder die Entſcheidung des (oder nach) Petrus,“ ohne daß wir genöthigt ſind, mit Alb. Fabricius an die Entſcheidung des Herkules bezüglich der zwei Wege [4]) zu denken, als ob den Chriſten des zweiten Jahrhunderts auch der Apoſtel Petrus berathſchlagend und zweifelnd, welchen Weg er einſchlagen ſolle, dargeſtellt worden wäre. — Doch gehen wir nun zu dem noch nicht näher betrachteten dritten Haupttheile der vorliegenden Schilderung weiter, der mit dem Spruche des Andreas beginnt.

1) Cf. Tertullianus, De praescript. c. 36; Irenaeus, Adv. haer. III, 3, 2.

2) Über die handſchriftliche Bezeugung beider Faſſungen des Titels ſ. o.

3) Außer dem Judicium erſchien noch ein Evangelium secundum Petrum und eine Apocalypsis Petri, wozu noch Petri et Pauli Acta und Petri et Pauli Praedicatio kommen. S. die Fragmente dieſer Schriften bei Hilgenfeld, N. T. extra c., IV, p. 39 ss.

4) Judicium autem dicitur, erklärt Fabricius zu der Nachricht des Rufinus (Cod. apocryph. N. T. T. II, p. 802), eadem ratione, qua Prodicus olim descripsit Judicium Herculis, quod tulit de duabus viis, altera virtutis, altera voluptatum. Cf. Xenoph. Memor. II, 1, 21 s.

Es begegnen uns hier zunächſt fünf Abſchnitte, welche regelmäßig mit der Anrede „Kind“, *τέκνον*, eingeleitet werden und ſchon dadurch von den vorhergehenden Theilen, welchen dieſe Anrede fehlt, ſich abheben. Die einzelnen Sprüche ſtellen ſich auf dieſe Weiſe gleichſam als väterliche Mahnworte dar, wie ſie einem noch minder lebenskundigen Neulinge gegeben zu werden pflegen. In der That bildet die Empfehlung eines möglichſt vorſichtigen Wandels eine erſte Eigenthümlichkeit, durch welche der dritte Haupttheil von dem zweiten ſich unterſcheidet und zugleich als angemeſſene Fortſetzung und Erweiterung des bisherigen planmäßig angelegten Unterrichts ſich ausweiſt. Andreas nämlich ſpricht: „Mein Kind, fliehe vor allem Böſen und vor allem, was ihm ähnlich iſt! Werde nicht zornig: denn der Zorn führt zum Morde (denn es iſt ein männlicher Dämon die Heftigkeit); werde nicht neidiſch und nicht zänkiſch und nicht leidenſchaftlich: denn daraus entſteht Mord.“ — Philippus: „Kind, werde nicht gierig: denn die Gier führt zur Hurerei und ſchleppt die Menſchen zu ihr [1]). (Denn es giebt einen weiblichen Dämon der Gier, und der eine (sic) ſtürzt in Vereinigung mit Zorn, der andere in Vereinigung mit Luſt diejenigen, welche ſie (!) einlaſſen, in’s Verderben. Der Weg eines böſen Dämon aber iſt Verfehlung der Seele. Und wenn er einen ſchmalen Eingang hat im Menſchen, erweitert er ihn und führt jene Seele zu allen ſchlechten Dingen und läßt den Menſchen nicht aufblicken und die Wahrheit ſehen. Eure Heftigkeit ſoll Maß haben und in kurzem Abſtande zügelt und unterdrückt ſie, damit ſie euch

1) L. *πρὸς αὐτήν*, nicht *πρὸς ἑαυτήν*, wie die Herausgeber ſchreiben. S. w. u.

nicht in ein ſchlimmes Unternehmen ſtürze. Denn Heftigkeit und Luſt werden ſchlimme Dämonen, die gewöhnlich nach dem Maße ihrer Anſpannung andauern. Und ſobald der Menſch auf ſie achtet, ſchwellen ſie in ſeiner Seele auf und werden größer und reißen ihn fort zu ungerechten Werken und lachen dazu. Sie freuen ſich über das Verderben der Menſchen.)" — Simon: „Kind, werde nicht ein Menſch, der ſchändliche Reden führt, noch auch ein ſolcher, der die Augen hoch trägt: denn daraus entſtehen Ehebrechereien." — Jakobus: „Kind, werde nicht ein Vogelflugſchauer, indem es zum Götzendienſte führt, auch nicht ein Zauberſänger und nicht ein Erforſcher der Zahl- und Raumgeheimniſſe [1]) und nicht ein Reinigungsmeiſter [2]) und wolle davon nicht wiſſen noch hören: denn aus dem allen entſtehen Götzendienereien." — Nathanael: „Kind, werde nicht ein Lügner, indem die Lüge zum Diebſtahle führt, und nicht ein geldgieriger und nicht ein ruhmſüchtiger Menſch: denn aus dem allen entſtehen Diebereien." —

Zur richtigen Beurtheilung dieſer fünf Apoſtelreden oder väterlichen Mahnworte iſt nun vor allem hervorzuheben, daß augenſcheinlich, was über die Dämonen geſagt wird und von uns oben durch Klammern von dem übrigen Texte abgeſondert wurde, nicht dem Darſteller des Lebensweges angehört. Denn zwar erinnert Hilgenfeld [3]) an Hermae Past. Mand. II und Si-

1) *μηδὲ μαθηματικός*, was Bickell a. a. O. S. 115 mit „Sterndeuter" wiedergiebt.

2) *μηδὲ περικαθαίρων*, „Ausüber von Sühngebräuchen" (Bickell, a. a. O.), vergl. Virg. Aen. VI, 229 ss.

3) L. c. IV, p. 105 u. III, p. 37.

mil. IX, 22 und 33, wo Verläumdung, Anmaßung und Unfrieden als böſe Dämonen bezeichnet werden, ſowie an Origenes, Tom. XX. 29 in Joan., wo von ſolchen die Rede iſt, welche auch Sünden, die für die geringſten gehalten werden, Dämonen beilegen und demgemäß die Scharfgalligkeit als einen Dämon bezeichnen, desgleichen aber auch die Verläumdung. Außerdem wies ſchon Lagarde [1]) auf Clemens von Alexandrien hin, der Stromata III, c. 9, p. 539 ed. Potter. die Gier für etwas Weibliches erklärt. Aber wenngleich hiernach die obigen Aufſtellungen, die Heftigkeit ſei ein männlicher, die Gier ein weiblicher Dämon, minder befremden, ſo iſt doch, was über dieſe beiden Dämonen ausgeführt wird, im Unterſchiede von den übrigen knapp an einander gereihten Erklärungen ſo breit und läppiſch gehalten, dabei auch die Rede an mehrere Zuhörer gerichtet [2]), obſchon Philippus gleich den vier anderen ſeine Belehrung anfangs einer Perſon in der Einzahl giebt, daß die Fremdartigkeit und ſpätere Einſchiebung der in Rede ſtehenden Sätze wohl nicht bezweifelt werden kann. Um ſo unanfechtbarer erſcheint dagegen das hohe Alter der meiſten übrigen Ausſprüche der vorliegenden Mahnworte, da ſchon Clemens von Alexandrien den Satz: „Sohn, werde nicht ein Lügner: denn die Lüge führt zum Diebſtahle" (ſ. o.) als einen Ausſpruch der „Schrift" anführt und auch das ſiebente Buch der apoſt. Conſtit. durch ſeine mehrfache wörtliche Übereinſtimmung mit dem vorliegenden Texte eine Quelle verräth, die mindeſtens folgende Sätze enthielt: „Fliehe vor allem Böſen und vor allem, was ihm

1) L. c. p. 75.
2) „Eure Heftigkeit ſoll Maß halten" u. ſ. w.

ähnlich iſt. Werde nicht zornig und nicht neidiſch und nicht zänkiſch und nicht leidenſchaftlich: denn daraus entſteht Mord. Werde nicht gierig; werde nicht ein Menſch, der ſchändliche Reden führt, noch auch ein ſolcher, der die Augen hoch trägt: denn daraus entſtehen Ehebrechereien. Werde nicht ein Vogelflugſchauer, indem es zum Götzendienſte führt, nicht ein Zauberſänger, nicht ein Reinigungsmeiſter, nicht ein Erforſcher der Zahl- und Raumgeheimniſſe. Werde nicht ein geldgieriger und nicht ein ruhmſüchtiger Menſch" [1]). — Dieſer Nachweis des hohen Alters obiger Ausſprüche erſcheint aber deshalb von einigem Belang, weil dieſelben im Unterſchiede von den übrigen Abſchnitten des Lebensweges das Beſondere haben, daß ſie ohne alle Entlehnungen aus dem Barnabasbriefe abgefaßt ſind. Es ergiebt ſich hieraus, daß der Autor des in der Kirchenordnung mitgetheilten Lebensweges ſich nicht darauf beſchränkte, die Ausſprüche des eben genannten Briefes über die zwei Wege zweckmäßig zu ordnen und richtig zu ſtellen, ſondern auch ſelbſtſtändige Zuſätze beifügte, ſobald dies zu der von ihm geplanten Darſtellung dienlich ſchien.

Im Übrigen finden wir auch hier den darzulegenden Gegenſtand in faßlicher Ordnung abgehandelt. Das erſte der fünf Mahnworte warnt vor Sünden, die zum Morde führen, das zweite und dritte vor Verkehrtheiten, aus welchen Hurerei und Ehebruch entſpringt, das fünfte vor Fehlern, die den Menſchen zum Diebe werden laſſen. Die abermalige Anlehnung an die Verbote der zweiten Tafel des Dekalogs, welche ſich ſchon im zweiten Haupt-

1) L. c. c. 5 u. 6.

theile bemerken ließ, ſpringt von ſelbſt in die Augen. Auffällig erſcheint nur die an vierter Stelle eingeſchobene Warnung vor den Dingen, die zum Götzendienſt verleiten, da das Götzendienſtverbot zur erſten moſaiſchen Geſetzestafel gehört. Erinnert man ſich indeß, daß nach bibliſcher Auffaſſung (Hoſ. 2, 2) [1]) Götzendienſt geiſtiger Ehebruch iſt, ſo wird dieſe Einſchiebung wohl erklärlich, vorausgeſetzt, daß der Verfaſſer es für angemeſſen erachtete, in ſeiner Darſtellung der Chriſtenpflichten, in welcher aus dem ſchon dargelegten Grunde das Gebot der Gottesliebe den erſten Platz erhalten hatte, hiernach aber ſofort das Gebot der Nächſtenliebe hinzugefügt und unter Benutzung der Verbote der zweiten Geſetzestafel näher erklärt worden war, auch die Verbote der erſten Tafel nicht völlig unberückſichtigt zu laſſen.

Daß aber der Gedankengang des Verfaſſers thatſächlich auch im dritten Hauptheile zunächſt an die Verbote der zweiten moſaiſchen Geſetzestafel ſich anlehnt, verrathen auch die noch folgenden Belehrungen, die zuvörderſt abermals als väterliches Mahnwort ſich einführen, jedoch im Unterſchiede von den vorhergehenden fünf Abſchnitten wieder zum Barnabasbriefe zurückgreifen. „Kind“ [2]), ſo lautet nämlich die Fortſetzung des zuletzt Angeführten, „werde nicht murrſinnig, indem es zur Schmähreде führt, und nicht anmaßend und nicht übel=

1) Auch im Hirten des Hermas Mand. IV, c. 1. wird der Abfall zum Götzendienſt als Ehebruch bezeichnet, ja gleich der ehelichen Untreue als ein Grund zur zeitweiligen Trennung chriſtlicher Eheleute hingeſtellt.

2) An dieſer Stelle fehlt, obſchon die erneute Anrede den Anfang eines neuen Mahnwortes kenntlich macht, der Name des Apoſtels, welcher das Folgende vorträgt. S. hierüber w. u.

denkend: denn aus dieſem allen entſtehen Schmähreden. Sei vielmehr ſanftmüthig, indem die Sanftmüthigen das Himmelreich erben. Werde langmüthig, barmherzig, friedfertig, rein im Herzen von allem Böſen, arglos und ruhig, gut und behutſam und zitternd hinſichtlich der Worte, die du gehört haſt. Du ſollſt nicht dich ſelbſt erhöhen und nicht geſtatten deiner Seele Verwegenheit und nicht anhängen mit deiner Seele den Hochgeſtellten, ſondern mit den Gerechten und Demüthigen umgehen. Die dich treffenden Schickungen ſollſt du für gut hinnehmen, wiſſend, daß ohne Gott nichts geſchieht." — An die Mahnworte hinſichtlich des fünften, ſechſten und ſiebenten der Zehngebote reihen ſich demnach Warnungen, welche den Mißbrauch der Zunge ſowie alle Unordnungen des Innenlebens mit ſeinen Gedanken, Begierden, Erregungen und Hinneigungen verhüten ſollen. Die Ähnlichkeit dieſes Gedankenfortſchrittes mit demjenigen des Dekalogs bedarf wohl keines näheren Nachweiſes.

Doch der Verfaſſer ſteht noch nicht am Schluſſe ſeiner Ausführungen. „Thomas", ſo heißt es weiter, indem ein ſiebentes und letztes Mahnwort hinzugefügt wird, „ſprach: Kind, denjenigen, welcher zu dir das Wort Gottes redet und dir ein Miturheber des Lebens wird und dir das Siegel im Herrn verlieh, ſollſt du lieben wie deinen Augapfel, ſein gedenken bei Nacht und bei Tage, ihn ehren wie den Herrn: denn woher die Würde des Herrn in der Rede mitgetheilt wird, daſelbſt iſt der Herr. Du ſollſt aber aufſuchen ſeine Gegenwart täglich und die Übrigen, damit du dich an ihren Worten erquickeſt, indem du ihnen anhängſt: denn als ein Heiliger ſollſt du durch Heilige geheiligt werden. (Du ſollſt ihn

ehren, je nachdem du es im Stande biſt, mit deinem Schweiß und mit der Arbeit deiner Hände. Denn wenn der Herr durch ihn für würdig erachtete dir geiſtige Speiſe und Trank und ewiges Leben verleihen zu laſſen, ſo biſt du viel mehr ſchuldig die vergängliche und zeitliche Speiſe darzubringen: denn werth iſt der Arbeiter des Lohnes und dem dreſchenden Ochſen ſollſt du das Maul nicht verbinden und Niemand pflanzt einen Weinberg und genießt nicht von ſeiner Frucht.)“

Soweit die Rede des Thomas. Die von uns eingeklammerten Sätze entbehren des rechten Zuſammenhanges mit dem Vorhergehenden, da zuletzt nicht vom Lehrer, ſondern von den übrigen Gläubigen die Rede war. Auch iſt die Wiederholung der Worte: „Du ſollſt ihn ehren“ auffällig. Zudem fehlt dieſer Abſchnitt in den apoſtol. Conſtit. VII c. 9, wo das Vorhergehende — in freier Wiedergabe — Aufnahme gefunden hat. Derſelbe dürfte deshalb eine ſpätere Zugabe ſein, die übrigens, nach ihrer ſchwunghafteren Sprache zu ſchließen, urſprünglich wohl nicht vom Verfaſſer des oben beſprochenen Abſchnittes über die Dämonen ſtammt, ſondern vielleicht durch den letzteren nur irgend woher entlehnt und hier eingeſchaltet worden iſt. — Das Ganze aber knüpft zwar an den Barnabasbrief an, ſtellt ſich jedoch auch in einen merklichen Gegenſatz zu demſelben. „Du ſollſt lieben wie deinen Augapfel j e d e n“, leſen wir dort, „welcher zu dir des Herrn Wort redet“. „Denjenigen,“ heißt es dagegen hier, „welcher zu dir das Wort Gottes redet und dir ein Miturheber des Lebens wird u n d d i r d a s S i e g e l d e s H e r r n v e r l i e h, ſollſt du lieben wie deinen Augapfel“. Offenbar iſt es wieder die Maßloſigkeit und

Zerfahrenheit des Ausdruckes im Barnabasbriefe, was den Verfaſſer des vorliegenden Mahnwortes zur Abweichung veranlaßt hat. Nicht jeweder, der mit dem Worte Gottes im Munde ſich bei einem Gläubigen einführt, ſoll deshalb ſchon der höchſten Werthſchätzung empfohlen ſein, ſondern nur der eigentliche geiſtige Vater und ordentliche Lehrer und Prieſter der Gemeinde, welcher einſt dem Gläubigen das Siegel des Herrn, d. h. die Sakramente der Wiedergeburt [1]), geſpendet hat und jetzt noch immerfort ihm das Wort Gottes verkündigt und durch Vermittlung der geiſtigen Speiſe ihm zum ewigen Leben behilflich iſt. Ebenſo will der Verfaſſer unſeres Mahnwortes, obſchon er den Anſchluß an die übrigen Gemeindeglieder und den Umgang mit frommen Perſonen keineswegs unterſchätzt, vielmehr offen empfiehlt, doch nichts von einem Gemeindeleben wiſſen, wie es der Barnabasbrief unterſtellt, wonach jeder Gläubige täglich an den übrigen Gläubigen Seelſorge üben oder ihnen leibliche Almoſen zur Sühne für ſeine Sünden ſpenden ſoll. Denn dieſen Sinn haben ohne Zweifel die Worte: „Du ſollſt gedenken des Gerichtstages bei Nacht und bei Tage und aufſuchen an jeglichem Tage die Gegenwart der Heiligen, indem du entweder vermittelſt des Wortes dich bemühſt und hinwandelſt zum Ermahnen und ſinneſt auf die Seelenrettung durch das Wort, oder vermittelſt deiner Hände ſollſt du hinarbeiten auf ein Löſegeld für deine Sünden [2])“.

1) S. F. Probſt, Sakramente und Sakramentalien in den 3 erſten chriſtl. Jahrh. Tüb. 1872, S. 98 u. 159 ff.

2) Epist. Barn. c. 19. Vgl. Constit. apost. VII, c. 12 und J. G. Müller, a. a. O. S. 366.

— Doch warum bringt der Verfaſſer das pflichtmäßige Verhalten gegen den geiſtlichen Vorgeſetzten erſt an ſiebenter Stelle, nach Auslegung aller Verbote der zweiten Geſetzestafel, zur Sprache, da im Hinblick auf das verwandte Gebot, die leiblichen Eltern zu ehren, und deſſen Stellung in der Reihe der Zehngebote doch eine andere Ordnung der Mahnworte richtiger ſcheinen konnte? Die Übereinſtimmung des Gedankenganges im dritten und im zweiten Haupttheile wäre durch Voranſtellung des ſiebenten Mahnwortes bald anfangs verloren gegangen und ſo die gegenwärtige, durchſichtige und lehrhaft anſprechende Planmäßigkeit des Ganzen beeinträchtigt worden. Wie ſich auf Grund der bisherigen Nachweiſungen jetzt ſchon ſagen läßt, zeigen die drei Haupttheile, aus welchen die vorliegende Schilderung des Lebensweges beſteht, eine ebenmäßige innere Zuſammenſetzung, infolge deren die einzelnen Theile ſich von ſelbſt zu einem einzigen Ganzen aneinanderſchließen. Umfaßt der erſte Haupttheil erſt das Gebot der Gottesliebe und dann den poſitiven Wortlaut und die negative Umſchreibung des Gebotes der Nächſtenliebe, ſo erläutert der zweite Haupttheil erſt die negative Umſchreibung und dann noch den poſitiven Wortlaut der letztgenannten Hauptpflicht. Der dritte Haupttheil aber fügt zu dieſer Erläuterung eine Anzahl Mahnworte hinzu, welche ſich zunächſt den dekalogiſchen Grundgedanken eben dieſer Erläuterung der Reihe nach anſchließen, dann aber auch — an letzter Stelle — noch den Schlußtheil der Erläuterung, welcher ſich nicht mehr auf den Dekalog, ſondern auf den poſitiven Wortlaut des Gebotes der Nächſtenliebe bezieht, angemeſſen berückſichtigen. Denn zwar handelt das ſiebente Mahnwort vor allem von der Pflicht gegen die

geiſtlichen Vorgeſetzten und inſofern nicht ſofort von der ſchuldigen allgemeinen Nächſtenliebe überhaupt. Aber einentheils wird auf dieſe Weiſe nur derſelbe Gedankengang eingehalten wie im Matthäusevangelium 19, 17 ff., wo der Heiland die zum Leben führenden Gebote mit folgenden Worten aufzählt: „Du ſollſt nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht ſtehlen, nicht falſches Zeugniß geben, ehre den Vater und die Mutter und du ſollſt deinen Nächſten lieben wie dich ſelbſt.“ Wenigſtens kann es im Hinblick auf dieſe Stelle nicht befremden, daß vor dem Gebot der allgemeinen Nächſtenliebe erſt die beſondere Liebespflicht gegen die nächſtſtehenden Mitmenſchen zur Sprache kommt, auch wenn dabei mit Rückſicht auf die zu berichtigenden Ausſprüche des Barnabasbriefes ſtatt der leiblichen Eltern der geiſtige Ernährer und das richtige Verhalten gegen dieſen in Erinnerung gebracht wird. Anderntheils ſchließt ſich ein Hinweis auf die allgemeinen Liebespflichten, wie ſie ohne Unterſchied der perſönlichen Beziehungen durch Bethätigung der geiſtlichen und leiblichen Barmherzigkeit geübt werden ſollen, in der That an das bisher Mitgetheilte noch unmittelbar an, indem es zum Schluß heißt:

„Du ſollſt nicht Spaltungen verurſachen, vielmehr zum Frieden bringen die Streitenden; du ſollſt gerecht richten; du ſollſt nicht perſönliche Rückſicht nehmen beim Zurechtweiſen wegen eines Fehltrittes: denn nicht Reichthum gilt beim Herrn, denn nicht Würden zieht er vor, auch nützt nicht Schönheit, ſondern Gleichheit Aller herrſcht bei ihm. In deinem Gebet ſollſt du nicht zweifeln, ob es ſein wird oder nicht [1]): ſei nicht ein Menſch, der ſeine

1) Dieſer Satz iſt dem Barnabasbriefe entnommen, wie

Hände ausſtreckt zum Empfangen, zum Geben aber ſie einzieht. Wenn du haſt, ſo gieb vermittelſt deiner Hände zur Sühne deiner Sünden. Du ſollſt dich nicht beſinnen zum Geben und ſollſt nicht murren, wenn du giebſt: denn du wirſt erkennen, wer der gute Lohnerſtatter iſt. Du ſollſt dich nicht abwenden vom Bedürftigen, ſondern Gemeinſchaft gewähren in allen Dingen deinem Bruder und nichts eigen nennen [1]): denn wenn ihr im Unſterblichen Genoſſen ſeid, um wie viel mehr in den vergänglichen Dingen."

Dieſe Worte ſpricht Kephas, ſie entbehren jedoch der Anrede „Kind", die ſonſt im dritten Haupttheile den Beginn eines neuen Abſchnittes kennzeichnet, jedenfalls gehören ſie inhaltlich noch zum ſiebenten Mahnworte, indem ſie die dort zu erwartenden Vorſchriften bezüglich der allgemeinen Nächſtenliebe thatſächlich ausſprechen. Dieſe

alle übrigen Gebote des vorliegenden Abſchnittes; doch fehlt dort der erklärende Zuſatz: „in deinem Gebete." Der Hirt des Hermas widmet der Verdeutlichung und Einſchärfung derſelben Vorſchrift ein eigenes Hauptſtück (Mand. IX), aus welchem ſich ergiebt, daß es ſich hierbei um eine völlig uneingeſchränkte Ermahnung zum vertrauensvollen Gebet handelt. An der obigen Stelle läßt ſich gleichwohl die Einſchaltung des Satzes wohl nur verſtehen, wenn derſelbe auf das beſondere Gebet um den nöthigen Lebensunterhalt und auf die Verheißungen des Herrn Matth. 6, 25 ff., welche den Menſchen zur Freigebigkeit geneigt machen, bezogen wird, da ein anderer Zuſammenhang mit den nachfolgenden Sprüchen kaum denkbar iſt.

1) Hätte der Verfaſſer nicht auch dieſe Vorſchrift des Barnabasbriefes mäßigen und richtig ſtellen ſollen? Allerdings, wenn die kommuniſtiſche Auffaſſung die nächſtliegende wäre. Vrgl. jedoch die Grundſtelle Act. 4, 32, welche bereits dieſer Auslegung widerſtrebt, indem unter den erſten Chriſten zu Jeruſalem zwar Niemand etwas ſein eigen nannte, aber deshalb aller Privatbeſitz noch keineswegs ein Ende hatte. S. J. G. Müller, a. a. O. S. 362.

Worte bilden aber auch den Schluß der vorliegenden Schilderung des Lebensweges ſelbſt, da die noch folgende Rede des Bartholomäus ſich bereits mit einer allgemein gehaltenen Ermahnung zu unabläſſigem Eifer an die „Brüder“ wendet, ohne noch die Beſchreibung des Lebensweges fortſetzen. Die Darſtellung des Todesweges aber fehlt in der Kirchenordnung gänzlich: wie läßt ſich dieſes Fehlen erklären?

Vor allem unterliegt es keinem Zweifel, daß es die anfängliche Abſicht des Verfaſſers war, nicht blos den Lebensweg, ſondern auch den Todesweg zu beſchreiben. Dies ergiebt ſich deutlich aus ſeinen Anfangsworten: „Es ſind zwei Wege, der eine des Lebens und der andere des Todes. Aber der Unterſchied iſt groß zwiſchen den zwei Wegen. Denn der Weg des Lebens einerſeits iſt dieſer“ [1]). Im Barnabasbriefe wird der Unterſchied der zwei Wege zunächſt durch die Bemerkung verdeutlicht, daß dem einen Lichtengel Gottes, dem andern Engel des Satans vorſtehen [2]). Dieſe Bemerkung übergeht unſer Autor und verweiſt uns, um die Größe des Unterſchiedes zwiſchen dem Lebens- und dem Todeswege zu erkennen, ſofort auf

---

1) Ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου. διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν· ἡ μὲν γὰρ ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη. Hilgenfeld, l. c. IV, p. 96, 21—23.

2) Ὁδοὶ δύο εἰσὶν διδαχῆς καὶ ἐξουσίας, ἥ τε τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους. Διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν. Ἐφ’ ἧς μὲν γάρ εἰσιν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ’ ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ. Καὶ ὁ μέν ἐστιν κύριος ἀπ’ αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ὁ δὲ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας. Ἡ οὖν ὁδὸς τοῦ φωτός ἐστιν αὕτη. Barn. ep., c. XVIII u. XIX.

die nachfolgende Schilderung ſelbſt. Unmöglich kann es da ſein Gedanke geweſen ſein, nur den einen Weg zu ſchildern, indem dadurch ja jede Vergleichung und Bemeſſung des Unterſchiedes vereitelt worden wäre. Auf die Abſicht, eine Schilderung des Todesweges ſpäter nachfolgen zu laſſen, deutet denn auch das Wörtchen μέν (das nicht aus dem Barnabasbriefe herübergenommen iſt, wo das Wörtchen οὖν ſteht,) in der Ankündigung der Schilderung des Lebensweges unzweifelhaft hin. Wie alſo iſt das nachherige Fehlen der Schilderung des Todesweges zu verſtehen?

Aus der bisherigen Darlegung des Inhaltes des Lebensweges geht zur Genüge hervor, mit welchem Ernſte der Verfaſſer dieſes Lehrſtückes nach einer wohlgeordneten und planmäßig voranſchreitenden Darſtellung trachtete. Es erſcheint deshalb nicht glaublich, daß eben dieſer Schriftſteller ſeinen anfänglichen Plan mitten in der Arbeit ſelbſt fallen gelaſſen und gleichwohl weiter gearbeitet habe. Seinem Vorhaben gemäß hat derſelbe vielmehr ſicherlich auch den Todesweg beſchrieben. Der betreffende Abſchnitt, deſſen Umfang im Hinblick auf die entſprechenden Ausführungen im Barnabasbriefe (c. 20) und im ſiebenten Buche der apoſt. Conſtit. (c. 18) nicht beträchtlich gedacht zu werden braucht, iſt alſo vielleicht nur durch ein Verſehen eines Abſchreibers ausgefallen und hat urſprünglich in der Kirchenordnung geſtanden?

Die einzig mögliche Stelle für den Todesweg wäre zwiſchen den obigen Worten des Kephas und der Schlußermahnung des Bartholomäus. Aber welcher Apoſtel oder Apoſtelgenoſſe ſollte hier geredet haben? In der Einleitung der Kirchenordnung wird ein Verzeichniß der Männer, welche in der erſten Hälfte dieſer Schrift auf-

treten, im voraus mitgetheilt [1]). Pitra [2]) vermuthet, daß dasſelbe von ſpäterer Hand herrühre und aus den nachfolgenden Angaben der Kirchenordnung über die einzelnen Redner zuſammengeſtellt ſei. Dem widerſpricht jedoch der Umſtand, daß das Verzeichniß auf dieſe Weiſe nicht entſtehen konnte, da Judas Jakobi, welcher den Schluß der Liſte bildet, in der Kirchenordnung, wie ſie vorliegt, nirgends redend eingeführt wird oder, wenn die Angabe der äthiopiſchen Überſetzung, wonach Judas das ſechſte, im griechiſchen Texte unbenannte Mahnwort vorträgt, eine größere Bedeutung als die einer bloßen Vermuthung beanſpruchen dürfte [3]), zwiſchen Nathanael und Thomas erwähnt werden müßte, nicht aber wie im Verzeichniß als letzter von allen. Das in Rede ſtehende Namensverzeichniß muß deshalb, wie auch Hilgenfeld [4]) ſchließt, unabhängig von dem nachfolgenden Texte der Kirchenordnung entſtanden ſein und bei der Textvertheilung an die

---

1) Hilgenfeld, IV, p. 95, 5—8.

2) L. c. p. 87.

3) Wie Bickell a. a. O. S. 115 aus J. Ludolfi comment. in histor. Aeth. anführt, beginnt in der äthiopiſchen Überſetzung der Kirchenordnung das ſechſte Mahnwort mit der Bemerkung: Infit Judas: O fili mi, ne sis quaerulus etc. Nun fehlt aber der Name des Judas an dieſer Stelle nicht blos im griechiſchen Texte, ſondern auch in der memphitiſchen und in der thebaniſchen Überſetzung, aus welch' letzterer erſt die Übertragung in's Äthiopiſche ſtattgefunden hat. Lagarde, l. c. p. X u. 76. Die Angabe des Äthiopen kann deshalb nur für eine Vermuthung gelten, welche im Hinblick auf die Namenloſigkeit des ſechſten Mahnwortes ſowie auf das Stillſchweigen des Judas ja nahe liegt, aber bei der Nachläßigkeit, mit welcher die Textvertheilung an die Apoſtel überhaupt geſchehen iſt (ſ. die Fortſetzung des obigen Textes), nicht berechtigt erſcheint.

4) L. c. IV, p. 105.

einzelnen Apoſtel bereits fertig vorgelegen haben. Nun iſt allerdings ſchon dieſe Textvertheilung eine ſo nachläſſige und ungeſchickte, daß es ſchwer fällt, dieſelbe dem Verfaſſer des Lebensweges ſelbſt zuzuſchreiben. Der erſte Haupttheil, welcher die beiden Gebote der Liebe enthält, wird ungeachtet ſeiner Kürze an zwei Apoſtel vergeben, die Theilung aber nicht in der Weiſe vorgenommen, daß der eine das Gebot der Gottesliebe und der andere das der Nächſtenliebe vorträgt, ſondern ſo, daß der zweite vom Gebote der Nächſtenliebe nur noch die negative Umſchreibung beizufügen hat. Das ſechſte Mahnwort ferner erhält überhaupt keinen Vertreter, ſondern fällt mit dem fünften zuſammen dem Nathanael zu, wogegen das ſiebente Mahnwort auf zwei Redner ſich vertheilt. Nach der Schlußermahnung des Bartholomäus endlich iſt noch ein Apoſtel übrig, welcher nicht mehr zu Worte kommt. Indeß will man auch hieraus nicht bereits folgern, daß der Verfaſſer der Kirchenordnung ein anderer als der des Lebensweges iſt, ſo konnte, nachdem Kephas das Letzte über den Lebensweg vorgetragen, eine etwa noch beabſichtigte Schilderung des Todesweges doch nur dem Bartholomäus als dem nächſten im Rednerverzeichniſſe in den Mund gelegt werden, ſo daß für Judas Jakobi dann noch die Schlußermahnung übrig geblieben wäre. Der Verfaſſer der Kichenordnung jedoch hat dies nicht ſo beliebt, ſondern bereits von Bartholomäus die Schlußermahnung vortragen laſſen, obſchon infolge deſſen Judas leer ausgehen mußte.

Hieraus folgt 1., daß nicht erſt ein ſpäterer Abſchreiber, ſondern ſchon der Verfaſſer der Kirchenordnung ſelbſt die Schilderung des Todesweges ausgelaſſen hat, — ferner

2., daß der Verfaſſer der Kirchenordnung und der Darſteller des Lebensweges in der Kirchenordnung zwei verſchiedene Perſonen ſind, da der erſtere that, was gegen des letzeren Plan und Abſicht war, — ſowie 3., daß der Verfaſſer der Kirchenordnung eine auf den Barnabasbrief Bezug nehmende Darſtellung der zwei Wege, die zugleich als Entſcheidung des Petrus bezeichnet werden konnte, bereits vorgefunden und für ſeinen Zweck — nicht gerade mit feinem Gefühl und Verſtändniß — ausgeſchrieben und verarbeitet hat.

4.

Die Rechtsvorſchriften der Kirchenordnung.

Behufs möglichſter Sicherſtellung des bereits gewonnenen Ergebniſſes erſcheint es nun angemeſſen, bevor wir zur Darſtellung der zwei Wege in den apoſtol. Conſtit. weiter gehen, auch die übrigen Beſtandtheile der Kirchenordnung wenigſtens kurz zu betrachten. Wir richten zu dieſem Zweck unſere Aufmerkſamkeit zuerſt auf die Rechtsvorſchriften der Kirchenordnung. Dieſelben finden ſich in der zweiten Hälfte der genannten Schrift und bilden hier den eigentlichen Gegenſtand der Darſtellung. Ihre Bedeutung für das Ganze iſt alſo eine ähnliche, wie die des Lebensweges in der erſten Hälfte. Welche Erſcheinung bieten uns nun dieſe Rechtsvorſchriften dar?

Eine Reihe von Sätzen trägt deutlich das Gepräge hohen kirchlichen Alterthums an ſich: aber dazwiſchen finden ſich Bemerkungen, welche ebenſo deutlich als ſpätere und zum Theil recht ſonderbare Zuthaten ſich erweiſen.

Die erſte Vorſchrift handelt von der Biſchofswahl, wobei ſehr kleine Gemeinden vorausgeſetzt werden. Der zu wählende ſoll unter Anderem einen guten Ruf bei den Heiden haben (ἀπὸ τῶν ἐθνῶν vgl. 1 Tim. 3, 7), unbeweibt ſein außer höchſtens von einem Weibe her [1]) und die Schrift zu erklären verſtehen, oder, wenn ohne Schulkenntniſſe, wenigſtens durch Liebe hervorragen.

Dem neubeſtellten Oberhirten ſodann liegt es ob, ſo erklärt die zweite Vorſchrift, aus den Männern ſeiner Umgebung Prieſter zu beſtellen. „Johannes“, heißt es wörtlich, „ſprach: Der beſtellte Biſchof, bekannt mit der Verwendbarkeit und Frömmigkeit der Männer ſeiner Umgebung ſoll zwei Prieſter beſtellen, welche er bewährt gefunden. Alle widerſprachen: nicht zwei, ſondern drei! Denn es ſind vierundzwanzig Prieſter, zwölf zur Rechten und zwölf zur Linken. Johannes ſprach: Eure Erinnerung, Brüder, iſt zutreffend: denn die zur Rechten empfangen von den Erzengeln die Schalen und bringen ſie dem Gebieter dar, die zur Linken achten auf die Menge der Engel. Es ſollen nun die Prieſter ſein bereits alt- und welterfahren u. ſ. w.“ Der Grund, welcher hier für die geforderte Dreizahl der Prieſter angegeben wird, leuchtet nicht recht ein. Ed. Böhmer [2]) verſucht folgende Erklärung. Wie im Himmel (vgl. Apoc. 4, 4 und 5, 8)

---

1) *Καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός.* Hilgenfeld, l. c. IV, p. 101, 17 s. Pitra, l. c. p. 87, erklärt hierzu: Vel absona haec verba sunt vel clare sonant oportere episcopum esse aut caelibem aut unius uxoris viduum. Doch liegt in den Textworten nicht mehr als: „Wenn der zu wählende nicht unbeweibt iſt, ſo ſoll dies nur von einem Weibe herkommen,“ wobei unberückſichtigt bleibt, ob dieſe eine noch lebt oder nicht.

2) A. a. O. S. 176.

den Prieſtern zur Rechten und denen zur Linken noch Erzengel vorgeſetzt ſeien (!? obſchon ſie jenen dienen, da ſie ihnen die Schalen reichen?), ſo müßten in der Geſammtkirche über den zweimal zwölf Prieſtern noch einmal zwölf Erzprieſter beſtellt und deshalb in jeder einzelnen Gemeinde, die gleichſam einen Stamm des neuen Iſrael darzuſtellen habe, nicht nur zwei Prieſter, einer zur Rechten und einer zur Linken, ſein, ſondern noch ein dritter, der ihnen vorſtehe [1]). Dieſer mühſame Verſuch, zwiſchen der geforderten Dreizahl von Prieſtern und den zur Begründung der Forderung angeführten vierundzwanzig Prieſtern des himmliſchen Dienſtes einen Zuſammenhang zu finden, zeigt wohl zur Genüge, daß ein ſolcher thatſächlich nicht vorhanden iſt. Hilgenfeld [2]) erachtet deshalb trotz der handſchriftlichen Übereinſtimmung ſowohl des griechiſchen Originals als der alten Überſetzungen eine Textänderung für geboten und ſchreibt ſtatt zwei alsbald zwölf ſowie ſtatt drei — vierundzwanzig, indem er dabei an die Zwölfzahl der Prieſter in den Pſeudo-Clementiniſchen Recogn. VI, 15 und Hom. IX, 36 erinnert, welche Zahl nun bereits nicht mehr genügend erſchienen ſei. Dieſem Auswege ſteht indeß die Schwierigkeit entgegen, daß ſehr kleine Gemeinden vorausgeſetzt ſind. „Wenn die Zahl der Männer“, ſo beginnt die vorhin ſchon ſkizzirte erſte Rechtsvorſchrift, „gering iſt und ſich wo keine Menge findet von ſolchen, die wegen eines Biſchofs eine Wahl

1) Die Abſicht des Verfaſſers ſoll nach Böhmer dahin gehen, den Archipresbyterat vom Epiſkopat zu trennen und dadurch den letzteren zu heben. (!)

2) L. c. IV, p. 101 u. 106.

treffen können, weniger als zwölf Männer, ſo ſoll man an die Nachbarkirchen ſchreiben u. ſ. w." Einem Biſchofe, der ſolch einer Gemeinde vorgeſetzt worden, konnte offenbar nicht ſchon im nächſten Apoſtelſpruche aufgegeben werden, aus den bewährten Männern ſeiner Umgebung vierundzwanzig Prieſter auszuwählen. Wie aber läßt ſich dann die vorliegende Stelle überhaupt verſtehen? Augenſcheinlich nicht anders, als indem ſie für interpolirt angeſehen wird. Schon daß eine Rechtsvorſchrift die Form von Rede und Gegenrede annimmt, iſt befremdlich. Was aber durch die Gegenrede eingeſchoben wird, hindert allen denkbaren Znſammenhang. Ohne Zweifel gehört deshalb die letztere nicht dem urſprünglichen Texte an, der lediglich die Forderung zweier Prieſter enthalten haben wird mit dem gleichzeitigen Hinweis, daß weniger als zwei zu beſtellen nicht angemeſſeu erſcheine, da, wie im Himmel zwölf Prieſter rechts und ebenſo viele links ihren Platz haben, ſo auch auf Erden mindeſtens ein Prieſter rechts und einer links vom Biſchof des Dienſtes warten müßte [1]).

Unmittelbar nach den Prieſtern wird in der nächſtfolgenden Vorſchrift des Vorleſers gedacht, welcher beſtellt werden ſoll, und hiernach in einer vierten und fünften Vorſchrift der einzuſetzenden Diakonen und Wittwen. Die letzteren ſollen drei an Zahl ſeiu; ohne

1) Wenn im Folgenden (Hilgenfeld, l. c. IV, p. 102, 9 ss.) von einer Mehrzahl von Prieſtern, welche rechts ſtehen, die Rede iſt und ebenſo von mehreren zur Linken, ſo denkt der Verfaſſer dabei an die rechts resp. links ſtehenden Prieſter aller Orte, wie der gleichzeitige Hinweis auf eine Mehrzahl der Biſchöfe zeigt. Übrigens macht auch dieſe Stelle den Eindruck eines fremdartigen Zuſatzes.

Zweifel gilt dies auch von den Diakonen, obſchon es nicht ausdrücklich geſagt wird, augenſcheinlich, weil der Text an der betreffenden Stelle gelitten hat [1]). Von den Wittwen ſoll eine den mit Krankheit geprüften Perſonen ihres Geſchlechtes Beiſtand leiſten, Aufgabe der beiden anderen iſt es, allen in der Zeit der Prüfung beharrliche Gebetshilfe zu leiſten und für die Offenbarungen da zu ſein, wenn eine ſolche über etwas nöthig wird. Letztere Angabe läßt ſich wohl nicht anders verſtehen, als daß ein Theil der kirchlich beſtellten Wittwen von Amtswegen zu einer Art chriſtlicher Orakelperſonen auserſehen war, was in der vormontaniſtiſchen Zeit in Gegenden, wo auch Biſchöfe ohne alle Schulbildung nicht zu den Seltenheiten gehörten und der Vorleſer den Diakonen vorging (ſ. oben und vgl. Apoſt. Conſtit. II, c. 1.), wohl vorgekommen ſein mag [2]).

---

1) Bickell, a. a. O. S. 125, neigt zu der Annahme, daß die Zahl 3 hier durch ein Schreibverſehen ausgefallen ſei, zumal der Buchſtabe, welcher die 3 bedeutet, *γ*, wegen des mit *γ* beginnenden nächſten Wortes (*γέγραπται*) leicht weggelaſſen werden konnte. Doch befremdet ihn der Umſtand, daß die Zahl auch in der äthiopiſchen Überſetzung fehlt, und er verſucht dann, auch in den Text, wie er überliefert iſt, einen Sinn zu bringen. Die daſelbſt angeführte Bibelſtelle, lautet ſeine Vermuthung, ſoll vielleicht die drei Stufen der Hierarchie (Biſchof, Presbyter und Diakon) begründen. Aber hiergegen ſpricht, daß in den vorliegenden Rechtsvorſchriften der Diakon nach Biſchof, Prieſter und Vorleſer erſt die vierte Stelle einnimmt. Es wird alſo wohl auch hier der Verfaſſer der Kirchenordnung den Text ſeiner Vorlage auf ſeine Art geändert haben.

2) Die betreffende Stelle lautet: *Αἱ δύο προςμένουσαι τῇ προςευχῇ* (cf. 1 Tim. 5, 5) *περὶ πάντων* (*τῶν*) *ἐν πείρᾳ καὶ πρὸς τὰς ἀποκαλύψεις περὶ οὗ ἂν δέῃ.* Hilgenfeld, l. c. IV, p. 103, 14—16. Bickell, a. a. O. S. 126, überſetzt: „zu Ent-

Der folgende Spruch handelt nochmals von den Pflichten der Diakonen und beſteht großentheils aus einer Wiederholung von Anforderungen, welche ſchon vorher an dieſe Klaſſe von Klerikern geſtellt worden ſind. Als neu begegnen uns nur die Bemerkungen, daß die Diakonen Tag und Nacht den guten Werken überall nachgehen, den Bedrängten bei der Vertheilung nicht ausſchließen und die Vermögenden zur Beiſteuer für milde Zwecke durch den Hinweis auf die Worte „unſeres Lehrers“: „Ihr ſahet mich hungern und nährtet mich nicht“ (vgl. Matth. 25, 35) antreiben ſollen, da diejenigen, welche gut und tadellos ihren Dienſt verſehen, ſich den Platz des Hirten erwerben. Warum deshalb außer der Reihe nochmals der Diakonen gedacht wird, iſt nicht erſichtlich und der ganze Spruch wohl ein fremdartiger, nicht ſchon urſprünglich zu den Rechtsvorſchriften gehöriger Beſtandtheil.

Nach den Diakonen und Wittwen erhalten zuletzt noch die Laien eine Belehrung: ſie ſollen ihren weltlichen Aufgaben obliegen, ohne gegen die Beiſitzer des Opferaltars ſich aufzulehnen, vielmehr neidlos an ihrer Stelle Gott zu gefallen ſuchen, gleichwie die Engel thun.

---

hüllungen, wo es immer nöthig ſein ſollte,“ und bemerkt dazu, die Bedeutung ſei zweifelhaft: man könnte an körperliche Enthüllungen denken, wie denn Epiphanius, haer. 79, § 3, ausdrücklich erwähne, daß Diakoniſſen zu dem Zwecke beſtellt ſeien, Hilfe zu leiſten, wenn der Körper einer Frau zu enthüllen ſei; indeß könne das Wort auch auf vertraute Mittheilungen hilfsbedürftiger Frauen bezogen werden. Aber die letztere Angelegenheit iſt im Texte durch nichts angedeutet und in erſterer Hinſicht wäre zu erinnern, daß Epiphanius l. c. von Entblößungen redet (*ὅτε γυμνωθείη σῶμα γυναίου*), nicht von körperlichen Enthüllungen, zu welchen Diakoniſſenhilfe nicht nöthig war.

Die Anweiſungen für die verſchiedenen Kirchenämter und Stände könnten hiermit ſchließen. Es folgen aber, abgeſehen von der allgemeinen Schlußermahnung des Petrus, noch ſechs Sprüche, die dem Andreas, Petrus, Johannes, Kephas, Jakobus und Philippus in den Mund gelegt werden, obſchon alle ſechs bereits in den vorhergehenden Abſchnitten zu Worte gekommen ſind, mehrere andere Apoſtel dagegen noch nicht geredet haben. Hilgenfeld bemerkt deshalb, daß dieſe Apoſtelſprüche, inſoweit ſie die Rede des Philippus bezüglich der Laienpflichten unterbrechen, gefälſcht oder hinzugefügt ſcheinen [1]). Ihr Inhalt iſt folgender: Andreas wünſcht, daß für die Weiber ein amtlicher Dienſt (— nach dem Folgenden ſcheint der Dienſt am Altare gemeint zu ſein, worauf jedoch Petrus nicht näher eingeht, —) beſtellt werde. Petrus erwidert, daß dies ſchon geſchehen, aber noch über die Darbringung des Leibes und Blutes etwas Genaues anzugeben ſei. Auch Johannes ſcheint dem Wunſche des Andreas zu widerſprechen; wenigſtens lautet ſeine Erklärung: „Ihr ließet unbeachtet, Brüder, als der Lehrer das Brod und den Trank verlangte und es ſegnete, indem er ſprach: „Dieſes iſt mein Leib und Blut," daß er dieſen (den Weibern) nicht erlaubte, ſich zu uns zu ſtellen." Martha ſagt: „Wegen der Maria, weil er ſah, daß ſie lächelte." Maria ſagt: „Ich habe nicht mehr gelacht, denn er hatte es uns vorhergeſagt, als er lehrte, daß das Schwache durch das Starke gerettet werden wird." Hiernach bemerkt Kephas: „Ihr erinnert euch, daß einige ſagten, es ſei für Weiber nicht geziemend, aufgerichtet zu beten,

1) L. c. IV, p. 106.

ſondern auf der Erde ſitzend." Jakobus ſpricht: „Wie können wir alſo in Betreff der Weiber einen amtlichen Dienſt beſtimmen, außer etwa den Dienſt, daß ſie den Bedürftigen beiſtehen." Philippus endlich ſchließt die Beſprechung mit den Worten: „So viel, Brüder, bezüglich der Beihilfe. Wer ein gutes Werk vollbringt, erwirbt ſich einen Schatz: wer nämlich einen Schatz ſammelt im Reiche, wird bei Gott als eingeſchriebener Arbeiter gelten" [1]).

Dieſe Mittheilung des Inhalts genügt wohl, um nicht blos der Meinung Pitra's beizuſtimmen, welcher die Nachricht über die lächelnde Maria geneigt iſt für eine ſpätere Dichtung anzuſehen [2]), ſondern überhaupt den ganzen vorliegenden Abſchnitt als eine fremdartige und ſpätere Zugabe zu betrachten.

Nun folgt aus der Unterſcheidung älterer und jüngerer Beſtandtheile, aus welchen ſich die zweite Hälfte der Kirchenordnung zuſammenſetzt, allerdings noch nicht, daß der Verfaſſer der Kirchenordnung hier ebenſo wie in der erſten Hälfte eine ältere Vorlage benützt und durch Zuſätze erweitert hat, da möglicher Weiſe die jüngeren Beſtandtheile von einer noch ſpäteren Hand herrühren. Ja letzteres iſt wenigſtens bei der zuletzt mitgetheilten Beſprechung über den Altardienſt der Frauen wahrſcheinlich, da der Verfaſſer der Kirchenordnung wie in der erſten ſo auch in der zweiten Hälfte ſeiner Arbeit ein mehrmaliges Auftreten deſſelben Redners innerhalb der Eingangs- und Schlußworte, ſolange ſeine Namenliſte noch nicht erſchöpft war, wohl vermieden hätte. Anders

1) Hilgenfeld, l. c. IV, p. 104, 8—28.

2) L. c. p. 88.

dagegen verhält es ſich mit der Bemerkung über die drei Prieſter, indem dieſe, wie ſich bei der Betrachtung der noch übrigen Beſtandtheile der Kirchenordnung alsbald ergeben wird, anſcheinend vom Verfaſſer der letzteren ſelbſt in den älteren Text des Rechtsvorſchriften eingeſchaltet worden iſt.

5.

Die übrigen Beſtandtheile der Kirchenordnung. Ergebniß.

Neben den bisher beſprochenen Angaben über den Lebensweg und über die kirchlichen Ämter und Stände enthält die Kirchenordnung noch am Anfange und am Schluſſe der beiden Hälften ein Eingangswort und eine Schlußermahnung ſowie eine vorausgehende beiden Hälften gemeinſame Einleitung mit vorherigem Gruß und Verzeichniß der redend auftretenden apoſtoliſchen Männer.

Das Eingangswort der erſten Hälfte lautet: „Johannes ſprach: Männer und Brüder, da wir wiſſen, daß wir Rechenſchaft geben werden über das, was uns aufgetragen worden iſt, ſo laßt uns auf den Einzelnen keine perſönliche Rückſicht nehmen, ſondern es werde ihm, wenn Jemand meint eine nützliche Einrede zu haben, die Einrede gemacht. Es ſchien aber allen, zuerſt ſolle Johannes reden. Johannes ſprach: Es ſind zwei Wege u. ſ. w.“ — Richtig abgefaßt müßte der erſte dieſer Sätze etwa heißen: „Da wir wiſſen, daß wir Rechenſchaft geben werden u. ſ. w., ſo laßt uns frei unſre Meinung ſagen und ebenſo, wenn einer

glaubt, gegen das Geſagte eine nützliche Einrede zu haben, ohne Rückſicht auf die Perſon die Einrede machen.“ Der Verfaſſer des Eingangswortes giebt ſich jedoch nicht erſt die Mühe eines geordneten Gedankenausdruckes, ſondern eilt mit Unterdrückung des folgerichtigen Hauptgedankens alsbald zu der Erklärung über die freizugebende Einrede. Dieſer Umſtand erſcheint aber um ſo auffälliger, als die folgenden Apoſtelſprüche von keiner Seite eine Gegenbemerkung erfahren — bis zu der Stelle in der zweiten Hälfte, wo Johannes ſelbſt das Wort hat und die Zahl der Prieſter auf zwei feſtſetzen will. Hier widerſprechen ihm die andern mit der bereits als ſpätere Zuthat nachgewieſenen Erklärung: „Nicht zwei, ſondern drei“ und Johannes ſtimmt ihnen zu. Außerdem finden ſich Gegenbemerkungen der Apoſtel unter einander nur noch in dem Abſchnitte über die Theilnahme der Frauen am Altardienſte, alſo abermals in einem ſpäteren Zuſatze. Es unterliegt deshalb wohl keinem Zweifel, daß der Verfaſſer des vorliegenden Eingangswortes, da ihm ſo viel daran lag, eine etwaige Gegenrede im Voraus als zuläßig hinzuſtellen, mindeſtens die Gegenrede gegen den Spruch des Johannes über die Zahl der Prieſter ſelbſt angebracht und demnach die von ihm mitgetheilten alten Rechtsvorſchriften ebenſo wenig ſelbſt verfaßt hat, wie die Darſtellung des Lebensweges in der erſten Hälfte der Kirchenordnung.

Die Schlußermahnung der erſten Hälfte ſodann hat folgenden Wortlaut: „Bartholomäus ſprach: Wir bitten euch, Brüder, da es noch Zeit iſt und ihr ſolche um euch habt, hinſichtlich welcher ihr wirket, laſſet

nicht nach in irgend einem Stücke, ſoweit ihr vermöget. Denn nahe iſt der Tag des Herrn, an welchem Alles untergehen wird mit dem Böſen. Denn kommen wird der Herr und ſein Lohn mit ihm. Euch ſelbſt werdet gute, wohlunterrichtete Berather. Du ſollſt bewahren, was du empfangen haſt, ohne Hinzufügung und ohne Hinwegnahme.“ — Bemerkenswerth erſcheint hier allein die Bekanntſchaft des Verfaſſers der Kirchenordnung mit dem Barnabasbriefe, deſſen Schlußkapitel (nur der Satz: „Du ſollſt bewahren, was du empfangen u. ſ. w.“ iſt dem Kapitel XIX. entnommen) der obigen Schlußermahnung zu Grunde liegt. Wir erblicken hierin ein erſtes Anzeichen dafür, daß die Entſcheidung des Petrus, da dieſe dem Verfaſſer der Kirchenordnung ebenfalls bekannt war, nicht blos anfangs, ſondern auch ſpäter noch mit dem Barnabasbriefe zugleich gebraucht wurde, wie dies ja auch zum vollen Verſtändniß der erſtgenannten Schrift nothwendig war.

In der zweiten Hälfte ferner heißt das Eingangswort: „Petrus ſprach: Brüder, das Nöthige wegen der übrigen Mahnworte werden die Schriften lehren, wir aber wollen, was uns befohlen worden iſt, anordnen. Alle ſprachen: Petrus ſoll reden.“ Und die Schlußermahnung: „Petrus ſprach: In dieſen Beziehungen, Brüder, bitten wir euch, nicht wie mit Gewalt von Einem ausgerüſtet zum Zwange, aber mit einem Auftrage vom Herrn, daß ihr die Gebote bewahret, ohne Hinwegnahme und ohne Hinzufügung, im Namen unſeres Herrn, dem die Ehre in die Ewigkeiten. Amen.“ — Beide Texte geben zu keiner weiteren Bemerkung Anlaß, als daß ſie die Abſicht ihres Verfaſſers bekunden, die

beiden einander fremdartigen Stücke, welche er zu ſeiner Arbeit verwendete, den Lebensweg und die kirchlichen Rechtsvorſchriften, ſchon durch die gleichartige Einfaſſung als zuſammengehörig darzuſtellen.

Die Verbindung der beiden Hälften der Kirchenordnung wird indeß nicht blos auf die angegebene Weiſe hergeſtellt, ſondern auch und ganz beſonders durch die vorausgehende gemeinſame Einleitung vermittelt, in welcher der Verfaſſer es mit einer Anordnung des Herrn rechtfertigt, daß im Folgenden nicht bloß kirchliche Rechtsvorſchriften, ſondern auch ſittliche Lebensregeln mitgetheilt und zwar noch den erſteren vorausgeſchickt werden. Dieſe Einleitung, deren ungelenke Ausdrucksweiſe bei der ſchon bekannten Geiſtesart des Verfaſſers der Kirchenordnung nicht auffallen kann, lautet: „Indem wir nach dem Befehle unſeres Herrn Jeſu Chriſti des Retters uns verſammelt haben“ (— es reden die zwölf Apoſtel und Apoſtelgenoſſen, deren Namen der Einleitung vorgeſetzt ſind, —), „ſo hat es, wie er es anordnete vor jenem (Ausſpruche): Ihr werdet unter euch vertheilen die Eparchien, berechnen die Zahl der Orte, die Amtswürden der Biſchöfe, die Sitze der Prieſter, die Beiſitzordnungen der Diakonen, die Verſtändigkeit der Vorleſer in dieſer und jener Beziehung, die unbeſcholtenen Eigenſchaften der Wittwen und wie vieles zur Kirchengründung nöthig ſein mag, damit ſie kundig des Vorbildes der Einrichtungen im Himmel ſich hüten vor aller Verfehlung, wiſſend, daß ſie Rechenſchaft geben werden am großen Tage des Gerichtes bezüglich der Dinge, die ſie gehört und nicht beobachtet haben, — und er befahl uns, die Reden zu verbreiten über den ganzen Erdkreis: ſo hat es alſo uns

gut geſchienen, zur Erinnerung und Ermahnung der Brüderſchaft, wie es der Herr einem Jeden offenbarte nach dem Willen Gottes vermittelſt des heiligen Geiſtes, eingedenk des Wortes euch Gebote zu geben" [1]).

Dieſer Prolog, der nicht ungeeignet ſcheint, über die Entſtehungszeit der Kirchenordnung einiges Licht zu verbreiten, gab den Herausgebern zu folgenden Bemerkungen Anlaß. Lagarde [2]) wünſchte das Wörtchen „alſo" (οὖν) im Nachſatze geſtrichen zu ſehen. In Anbetracht der nachläßigen Schreibweiſe, die im vorliegenden Abſchnitte herrſcht, iſt jedoch ein Grund zu dieſer Textänderung nicht zu erkennen, es wäre denn, daß Lagarde, ohne es anzugeben, den Vorderſatz ganz oder großentheils für unecht hielt. Pitra [3]) erklärt den ganzen Abſchnitt ſchon wegen des voranſtehenden Namensverzeichniſſes für unecht, um nicht, wie er ſagt, die argen Sprachfehler mit zum Beweiſe anzuführen. Zugleich erinnert derſelbe Gelehrte daran, daß das Wort „Eparchie" ſtreng juriſtiſch aufgefaßt auf das Ende des vierten Jahrhunderts als Entſtehungszeit des ganzen Proömiums ſchließen laſſe, da vor dem erſten conſtantinopolitaniſchen Konzil ſich keine Spur eines kirchlichen Exarchates finde; ja das unmittelbar darauf erwähnte Ortsverzeichniß beziehe ſich vielleicht auf noch jüngere Nachrichten von Kirchenprovinzen. Indeß iſt die Meinung dieſes Autors über die Entſtehung des Namensverzeichniſſes ſchon oben widerlegt worden. Was aber die nachläſſige und fehlerhafte ſprachliche Faſſung anlangt, ſo bildet dieſelbe nach dem, was über die

1) Hilgenfeld, l. c. IV, p. 96, 1—15.
2) L. c. p. 74.
3) L. c. p. 87.

ſchriftſtelleriſche Manier des Verfaſſers der Kirchenordnung ſich bereits ergeben hat, keinen Grund, die Einleitnng demſelben abzuſprechen. Von Belang erſcheint alſo nur die Bemerkung, daß kirchliche Exarchate erſt nach 381 ſich nachweiſen laſſen. Ehe wir jedoch hierauf näher eingehen, möge noch die Meinung Hilgenfeld's hier angeführt werden. Derſelbe ſondert die Worte: „vor jenem: Ihr werdet unter euch vertheilen die Eparchien" u. ſ. w. bis „gehört und nicht beobachtet haben" durch Klammer von dem übrigen Texte ab und bezeichnet das Eingeklammerte als eine Einſchaltung, welche den Zuſammenhang der Gedanken unterbreche und ſchon durch die darin empfohlene Hierarchie ſich als ſpätere Zuthat erweiſe [1]). Allein hiergegen iſt zu bemerken, daß der Hinweis auf die kirchlichen Ämter zwar von großer Unbeholfenheit des Ausdrucks zeugt, aber in der Reihe der Gedanken nicht wohl fehlen darf. Im Hinblick auf die nachfolgenden beiden Hälften der Kirchenordnung hätte der Verfaſſer einleitungsweiſe etwa ſchreiben mögen: „Indem wir nach dem Befehle unſeres Herrn uns verſammelt haben, iſt von uns gemeinſam beſchloſſen worden, ſeinem Ausſpruche gemäß zu thun: Ihr werdet beſtimmen die nöthigen Eigenſchaften der Biſchöfe u. ſ. w. Und da der Herr uns noch zuvor befohlen, die Haltung aller ſeiner Vorſchriften zu lehren über den ganzen Erdkreis hin (Matth. 28, 20; Marc. 16, 15), ſo hat es uns gut geſchienen, auch dieſem Auftrage nachzukommen und euch, wie es der Herr einem Jeden offenbarte, zunächſt Gebote zu geben." Daß der Verfaſſer dieſe Gedanken in einem

1) L. c. IV, p. 96 u. 105.

einzigen Satzgefüge unterzubringen verſuchte, ging über ſeine ſchriftſtelleriſche Fähigkeit, ſpricht aber nicht für die Unechtheit des einen oder anderen Satzgliedes. Zudem ſetzt das „alſo“ im Nachſatze einen weitſchichtigen, zerklüfteten Vorderſatz voraus und müßte deshalb, wie Lagarde wünſcht, ebenfalls geſtrichen werden.

Wie aber verhält es ſich nun mit der in dieſer Einleitung angeführten Hierarchie? Dreierlei erſcheint hier beachtenswerth. 1. Der Verfaſſer der Einleitung erwähnt das Amt des Vorleſers nicht (wie es in den Rechtsvorſchriften der Kirchenordnung geſchieht) vor, ſondern erſt nach demjenigen der Diakonen: er verräth ſich hierdurch als verſchieden von dem Verfaſſer der Rechtsvorſchriften ſelbſt, die für Gemeinden berechnet ſind, in welchen die Befähigung zum Vorleſeramte nicht gar häufig geweſen ſein kann, da ſelbſt die Wahl eines der Schulkenntniſſe ermangelnden Biſchofes nicht ausgeſchloſſen war, was leicht eine außergewöhnliche Schätzung und Geltung des Vorleſeramtes zur Folge hatte. 2. Der Verfaſſer der Einleitung redet von einem Ausſpruche des Herrn, wonach die Apoſtel alles zur Kirchengründung Nöthige beſtimmen ſollten: er deutet damit auf den Inhalt der nachfolgenden Rechtsvorſchriften hin, geht aber über denſelben in ſeiner Vorangabe hinaus, da die letzteren von der angekündigten Vertheilung der Bezirke, Zählung der Orte und Unterſcheidung der biſchöflichen Amtswürden kein Wort enthalten. Erſt bei der Berechnung der Prieſterſitze nach dem Vorbilde der himmliſchen Einrichtungen geſchieht in den Rechtsvorſchriften, was ſchon die Einleitung in Ausſicht geſtellt hat. Dieſe Berechnung der Prieſterſitze aber hat ſich uns oben als Zuthat des

Verfaſſers der Kirchenordnung erwieſen, welchem hiernach auch die Einleitung angehören wird. 3. Der Verfaſſer der Einleitung ſpricht, ohne durch die nachfolgenden Texte dazu veranlaßt zu ſein, von in Ausſicht geſtellter Vertheilung der Eparchien, Zählung der Orte und Berechnung der biſchöflichen Amtswürden: er ſteht hierbei unter dem geiſtigen Banne ſeiner Zeit, deren Verhältniſſe und Vorgänge ſein Denken und Reden beherrſchen. Auf welche Zeit aber deuten dieſe Verhältniſſe und Vorgänge hin? Nicht erſt auf das Ende des vierten Jahrhunderts, wie Pitra bemerkt, ſondern bereits auf den Anfang desſelben Säculum, da ſchon das nicäniſche Konzil vom Jahre 325 in ſeinem ſechſten Kanon hinſichtlich der Eparchien und der biſchöflichen Rangunterſchiede eine Entſcheidung zu treffen veranlaßt war [1]).

1) S. Hefele, Conciliengeſch. 2. Aufl. 1873, I, 388 ff. Bickell, a. a. O. S. 96, verſetzt die Kirchenordnung in den Anfang des dritten Jahrhunderts, da, abgeſehen von dem alterthümlichen Inhalt der Rechtsvorſchriften die Unterſcheidung des Petrus und des Kephas ſeit Clemens von Alexandrien nicht weiter vorkomme. Lagarde, l. c. p. XIX u. 76, und Hilgenfeld, l. c. IV, p. 95, folgern aus dem mehrerwähnten Citat bei Clemens von Alexandrien, daß die Kirchenordnung bereits vor dieſem Schriftſteller entſtanden ſei. Am kühnſten iſt Ed. Böhmer, a. a. O. S. 175 ff. Derſelbe erblickt in der Kirchenordnung eine Auseinanderſetzung zwiſchen Rom und Kleinaſien in Bezug auf den von erſterem beanſpruchten Primat im Kirchenregiment und läßt dieſelbe demzufolge allerſpäteſtens in den ſechziger Jahren des zweiten Jahrhunderts verfaßt wer en. Dem Johannes werde der Vorrang in der Lehre zugeſtanden, wie dem Petrus in den kirchenrechtlichen Anordnungen. Von römiſcher Seite müſſe deshalb dieſe Schrift ausgegangen ſein „und zwar zu einer Zeit, wo noch nicht der ſchroffe Geiſt Victors das friedliche Hand in Hand Gehen mit Kleinaſien abgebrochen hatte, ein Bruch, der ſich ſeit etwa 170 ernſtlich vorbereitete. Man dürfte vermuthen, hier eine römiſche Faſſung der Verhandlungen

Werfen wir zuletzt noch einen Blick auf den G r u ß und das N a m e n s v e r z e i c h n i ß, womit die Einleitung beginnt, ſo iſt die Grußformel: „Seid gegrüßt, Söhne und Töchter, im Namen des Herrn Jeſus Chriſtus!“ dem Anfange des Barnabasbrieſes nachgebildet, das Namensverzeichniß aber: „Johannes und Matthäus und Petrus und Andreas und Philippus und Simon und Jakobus und Nathanael und Thomas und Kephas und Bartholomäus und Judas Jakobi,“ wie ſchon dargethan wurde, nicht erſt aus dem nachfolgenden Texte gezogen, ſondern vom Verfaſſer entweder irgendwo vorgefunden oder nach eigenem Belieben zuſammengeſtellt. Johannes und Mat-

Anikets und Polykarps bei des Letzteren Beſuch in Rom vor ſich zu haben; dieſe Zuſammenkunft verlief ungeachtet der verſchiedenen Anſichten über den Tag der Paſſafeier in ſchönſter Eintracht. Es wäre aber zunächſt noch zu erweiſen, daß die Abfaſſungszeit dieſer Kanones nicht noch früher fallen könne. Das Oberhirtenamt hatte auch ſchon Johannes in ſeinem Evangelium dem Petrus zugeſtanden (gleichviel hierfür ob das fragliche Capitel noch von ihm ſelbſt oder in ſeinem Sinne vom Herausgeber geſchrieben war). So konnte die Johanneiſche Kirche das *χάρισμα κυβερνήσεως* der Römiſchen anerkennen, von welcher ihr das *χάρισμα διδασκαλίας* nicht ſtreitig gemacht wurde. Daß man ſpäterhin in Rom dies Actenſtück in Vergeſſenheit gerathen ließ, iſt erklärlich genug.“ — So viele Sätze baut B ö h m e r auf die Thatſache, daß in der Kirchenordnung Johannes den Vortrag der Sittenregeln, Petrus den der Rechtsregeln beginnt. Dabei wird zugeſtanden, daß die Anſchauungsweiſe, welche dieſer Thatſache zu Grunde liegt, bis in die Apoſtelzeit zurückreicht und ſomit die Kirchenordnung möglicherweiſe dem höchſten kirchlichen Alterthume angehört. Es hätte deshalb nur noch beigefügt werden ſollen, daß dieſe echt apoſtoliſche Anſchauungsweiſe, welche dem Petrus das Oberhirtenamt zuerkennt, ohne deshalb die vollkommenſte Hochſchätzung der Johanneiſchen Schriften auszuſchließen, zu allen Zeiten in der Kirche fortgedauert hat, um die Schlußfolgerung, die Kirchenordnung könne nicht ſpäter als in den ſechziger Jahren des zweiten Jahrhunderts entſtanden ſein, in ihrer ganzen Nichtigkeit bloßzulegen.

thäus mögen darin als Apoſtel und Evangeliſten den Vortritt haben, Petrus, Andreas und Philippus nach Matth. 10, 2 und Marc. 3, 18 zunächſt ſich anſchließen, die übrigen zufällig neben einander ſtehen. Jeder weitere Erklärungsverſuch erſcheint vergeblich. Es ſei deshalb nur noch beigefügt, daß Hilgenfeld [1]) wegen der Voranſtellung des Johannes Kleinaſien als Vaterland der Kirchenordnung vermuthet. Vielleicht berechtigt indeß der Umſtand, daß die noch vorhandenen alten Überſetzungen (zwei koptiſche, eine äthiopiſche, eine ſyriſche und eine arabiſche) [2]) auf Ägypten und Syrien als erſtes Verbreitungsgebiet des Originals hinweiſen, eher zur Annahme eines ägyptiſchen oder ſyriſchen Urſprunges.

Aus den voranſtehenden Unterſuchungen ergeben ſich nun folgende Sätze:

1. Der gegen Ende des erſten Jahrhunderts [3]) entſtandene Barnabasbrief hat durch ſeine im zweiten Theile verſuchte Beſchreibung der Wege des Lichtes und der Finſterniß ſehr bald, wenigſtens ſchon geraume Zeit vor Clemens von Alexandrien (welcher das Büchlein „die zwei Wege“ bereits als „Schrift“ benutzt), zu einer abgeſonderten Darſtellung desſelben Gegenſtandes Anlaß gegeben, in welcher die betreffenden Sätze des Barnabasbriefes größtentheils beibehalten, aber beſſer geordnet, einige ungebührlich geſteigerte oder doch mißverſtändlich klingende Anforderungen („Du ſollſt lieben deinen Nächſten mehr als deine Seele“, „Immerdar ſollſt du haſſen den

---

1) L. c. IV, p. 105.

2) Lagarde, l. c. p. IX ss.; XV ss.; Hilgenfeld, l. c. IV, p. 94.

3) S. Fr. X. Funk, l. c. p. IV ss.

Böſen", „Du ſollſt lieben wie deinen Augapfel jeden, welcher zu dir des Herrn Wort redet") richtig geſtellt und mehrere neue Mahnworte nach einem deutlichen Plane hinzugefügt wurden.

2. Dieſe zweite Darſtellung erhielt den Titel „Die zwei Wege oder die Entſcheidung des Petrus" (oder: „nach Petrus") und wurde frühzeitig, jedenfalls noch im zweiten Jahrhundert, als kirchliches Leſe- und Unterrichtsbuch gebraucht, wie ſich aus der Nachricht des Rufinus in Verbindung mit dem Citat des Clemens von Alexandrien ergiebt. Der zweite Theil des Titels rührt vermuthlich daher, daß dem Namen des Barnabas eine höhere Autorität entgegengeſetzt werden ſollte, gegen deren Entſcheidung hinſichtlich der bedenklichen Stellen des Barnabasbriefes kein Widerſpruch zu befürchten war, ſei es daß der Verfaſſer wirklich eine Entſcheidung beim Lehrſtuhle des Petrus in Rom eingeholt oder ſchon auf Grund der eigenen Vertrautheit mit der katholiſchen Lehre ſeine Richtigſtellung des Barnabasbriefes als Entſcheidung des Petrus oder nach Petrus bezeichnet hat. Als nächſtes Verbreitungsgebiet der neuen Schrift aber iſt die Heimat des Barnabasbriefes, alſo Ägypten [1]), anzunehmen, wohin auch die Benutzung durch den Alexandriner Clemens weiſt.

3. Die ſogen. apoſtoliſche Kirchenordnung, welche nach dem Vorgange Hilgenfeld's neuerdings mehrfach als „die zwei Wege oder die Entſcheidung des Petrus" angeführt wird, hat auf dieſen Titel kein Recht. Denn der zweite Theil derſelben, welcher die Rechtsvor-

1) S. Fr. X. Funk, l. c. p. IV.

ſchriften bezüglich der Biſchöfe, Prieſter, Vorleſer, Diakonen, Wittwen und Laien enthält, eignete ſich nicht zum Unterrichte für Neubekehrte, wozu das von Rufinus ſtatt der Apoſtellehre des athanaſianiſchen Schriftenverzeichniſſes genannte Büchlein wahrſcheinlich diente. Der erſte Theil aber enthält nur die Darſtellung eines Weges, obſchon die Abſicht, auch eine Beſchreibung des andern Weges nachfolgen zu laſſen, aus dem Text ſelbſt unzweifelhaft hervorgeht, und verräth dadurch, daß hier die dem Clemens von Alexandrien bekannte Schrift über die zwei Wege zwar verwendet, aber nicht vollſtändig mitgetheilt iſt. Das ganze zweitheilige Werk endlich beruht auf dem Plane, ältere Sittenregeln und Rechtsvorſchriften zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden (mit der Nebenabſicht, eine Erhöhung der Prieſterzahl von zwei auf drei auch für kleine Gemeinden vorzuſchreiben), und wird deshalb, worauf auch die Worte der Einleitung führen, am beſten kurz vor oder in die Entſtehungszeit des griechiſchen Oktateuchs der apoſtoliſchen Conſtitutionen, d. i. in's vierte Jahrhundert [1]), verlegt.

4. Die in der Kirchenordnung angewendete Vertheilung der Darſtellung des Lebensweges an eine Anzahl redend eingeführter Perſonen verſtößt an drei Stellen gegen die urſprüngliche planmäßige Anlage, welche aus der Darſtellung des Lebensweges ſelbſt noch erſichtlich iſt. In dem altkirchlichen Unterrichtsbüchlein beſtand die Schilderung des Lebensweges augenſcheinlich aus drei Theilen, von welchen der erſte die beiden Gebote der Liebe mittheilte, der dritte aber aus ſieben durch

1) S. Drey, N. Unterſ. über die Conſtit. u. Can. der Apoſtel. Tüb. 1832, S. 154 ff.

eine regelmäßig wiederkehrende Anrede unterſchiedenen Mahnworten ſich zuſammenſetzte. In der vorliegenden Kirchenordnung iſt der erſte Theil auf die Weiſe zwei Rednern zugewieſen, daß der eine die beiden Liebesgebote in poſitiver Faſſung, der andere aber das Gebot der Nächſtenliebe in negativer Umſchreibung vorträgt, obſchon der zweite und dritte Theil je nur die beiden Faſſungen des Gebotes der Nächſtenliebe näher erklären, dagegen vom Gebote der Gottesliebe abſehen. Dementſprechend konnte der erſte Theil nach der Betrachtungsweiſe ſeines Verfaſſers nur entweder einem einzigen Lehrer in den Mund gelegt oder ſo getheilt werden, daß der eine über die Gottesliebe, der andere über die Nächſtenliebe ſprach. Im dritten Theile aber ſind dem Nathanael zwei Mahnworte zugefallen, wogegen das ſiebente Mahnwort an zwei Redner vergabt iſt. Die ganze Rollenvertheilung iſt deshalb dem altkirchlichen Unterrichtsbüchlein abzuſprechen und dem Verfaſſer der Kirchenordnung zuzuſchreiben, der außerdem auch die Eingangs- und Schlußſprüche ſowie die gemeinſame Einleitung zu ſeinen Vorlagen hinzugefügt hat.

5. Auch abgeſehen von den eingeſchalteten Apoſtelnamen iſt die vorliegende Schilderung des Lebensweges ebenſo wenig wie die Reihe der Rechtsvorſchriften frei von ſpäteren, fremdartigen Zuſätzen. Zu dieſen gehört, was über den männlichen und den weiblichen Dämon geſagt wird, ſowie wahrſcheinlich auch das eine oder andere Wort in den Sprüchen des Johannes und des Thomas.

Kann hiernach nun zwar der Vermuthung Hilgenfeld's, welche den Ausgang dieſer Unterſuchungen bildete,

nicht beigepflichtet werden, ſo bleibt es doch immerhin ſein anerkennenswerthes Verdienſt, durch Aufnahme der Kirchenordnung in ſein Sammelwerk dieſelbe leicht zugänglich gemacht, namentlich aber durch den Hinweis auf die Nachricht des Rufinus der dort enthaltenen Schilderung des Lebensweges eine erhöhte Beachtung verſchafft zu haben.

6.

Die Darſtellung der zwei Wege im ſiebenten Buche der apoſt. Conſtitutionen.

Behufs möglichſter Klarſtellung unſeres Gegenſtandes erübrigt noch, das ſiebente Buch der apoſt. Conſtit. in Betracht zu ziehen, deſſen erſter Theil (K. 1—21), von Drey [1]) nicht unpaſſend als Sittenſpiegel bezeichnet, in ſeinen erſten achtzehn Kapiteln die Wege des Lebens und des Todes ſchildert.

Über das Verhältniß dieſer Schilderung zur Kirchenordnung ſowie zum Barnabasbriefe macht Pitra [1]) folgende Bemerkung. Wenn man die Darſtellnng der zwei Wege in den beiden ebengenannten Quellen nehme und die entſprechenden Zeugniſſe der heiligen Schrift hinzufüge, ergebe ſich in faſt unveränderter Reihenfolge Wort für Wort der Text der apoſt. Conſtit. Hiermit iſt nun allerdings zu viel behauptet, indem der Sittenſpiegel der apoſt. Conſtit. keineswegs einer bloßen Com-

1) A. a. O. S. 34.
2) L. c. p. 381.

pilation ſein Daſein verdankt. Doch läßt ſich nicht verkennen, daß dem bezeichneten Abſchnitte in der That ſowohl der Barnabasbrief als insbeſondere die in der Kirchenordnung mitgetheilte Schilderung des Lebensweges und zwar in ihrer urſprünglichen Geſtalt, ohne die vom Verfaſſer der Kirchenordnung hinzugefügten Beſtandtheile, zu Grunde liegt.

Letzteres ergiebt ſich einentheils aus dem Fehlen der ebengenannten Beſtandtheile im Sittenſpiegel [1]), anderntheils aber aus der offenen oder andeutungsweiſen Wiederkehr der Sprüche, welche der Entſcheidung des Petrus im Unterſchiede vom Barnabasbriefe eigenthümlich ſind, ſowie aus der ganzen Anlage, die ſich nur unter Zugrundelegung des Gedankenganges der Entſcheidung verſtehen läßt. So beginnt der Sittenſpiegel [2]) die Schilderung des Lebensweges nicht blos wie der Barnabasbrief mit dem Gebote der Gottesliebe, ſondern fügt wie die Entſcheidung unmittelbar den poſitiven Wortlaut und die negative Umſchreibung des Gebotes der Nächſtenliebe hinzu (c. 1, p. 189, 1—5), beſpricht dann (c. 2 ss., p. 199, 6— p. 201, 4) gleich der Entſcheidung die Verbote der zweiten Geſetzestafel mit Anführung des bezeichnenden Satzes: „Du ſollſt nicht haſſen irgend einen

1) Nur an einer Stelle, c. 11, ergreift ein Apoſtel für ſich allein das Wort, ähnlich wie in der Kirchenordnung, während ſonſt (vgl. c. 1 u. 2) eine Rollenvertheilung nicht ſtattfindet. Die Ausnahme iſt vermuthlich dadurch veranlaßt, daß es unpaſſend ſchien, dieſen Einen, den Petrus, von den Mitapoſteln daran erinnern zu laſſen, wie er einſt (Matth. 14, 31) vom Herrn als kleingläubig bezeichnet worden ſei.

2) Wir citiren im Folgenden nach der Ausgabe der Constitutiones Apostolorum von P. A. de Lagarde, Lips. 1862.

Menſchen“ (c. 5, p. 201, 2) und beginnt hierauf mit den aus dem dritten Theile der Entſcheidung ſtammenden Anfangsworten: „Fliehe vor allem Böſen und vor allem, was ihm ähnlich iſt“ (c. 5, p. 201, 5) die Warnungen bezüglich der Verbote der zweiten Tafel nach Art des dritten Theils der Entſcheidung, woran ſich (c. 9 ss., p. 202, 22—p. 203, 24) ebenſo wie in letzterer Schrift noch die Ermahnungen bezüglich des Religionslehrers und des chriſtlichen Gemeindelebens anreihen. Demgegenüber finden ſich auffälligere Abweichungen vom Gedankengange der Entſcheidung — abgeſehen von den zahlreichen Zwiſchenbemerkungen — nur ſpärlich. Der Hinweis auf die Gefahr des Götzendienſtes geht im Sittenſpiegel (c. 6, p. 201, 15 ss.) den auf Hurerei und Ehebruch bezüglichen Mahnworten (c. 6, p. 201, 21—24) voran, ſtatt wie in der Entſcheidung ihnen nachzufolgen: die Umſtellung erſcheint, da der Götzendienſt ohne Zweifel auch hier mit Hurerei und Ehebruch geiſtig verwandt gedacht wird, ohne Belang. Bei der Wiedergabe des zweiten Theils der Entſcheidung (c. 2 ss., p. 199, 6 ss.) kommen die Sprüche: „Du ſollſt nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht Knaben ſchänden, nicht huren, nicht ſtehlen“, alſo der Reihe nach das fünfte, ſechſte und ſiebente der Zehngebote zur Sprache, obſchon die Entſcheidung (wenigſtens nach dem Text der Kirchenordnung) an dieſer Stelle das Diebſtahlverbot übergieng und neben Ehebruch und Hurerei nicht die Knabenſchändung, ſondern das Giftmiſchen und die beiden Arten des Kindesmordes nannte. Warum letzterer Sünden beim ſechſten Gebot Erwähnung geſchah, läßt ſich nur unſicher vermuthen: für den Verfaſſer des Sittenſpiegels genügte dies wohl,

um hier von ſeiner Vorlage abzuweichen und eine augenſcheinliche Verbeſſerung anzubringen [1]). Am auffälligſten iſt, daß ſich bald anfangs (c. 1, p. 198, 5—p. 199, 6) zwiſchen die Mittheilung der Liebesgebote und die Auslegung des fünften, ſechſten und ſiebenten Gebotes eine längere Reihe von Bemerkungen einſchiebt, die nach dem Vorgange der Entſcheidung erſt ſpäter (ſ. c. 5, p. 201, 2—4) zu erwarten wäre. Dieſe Bemerkungen lauten: „Segnet, die euch fluchen, betet für die, welche euch verleumden, liebet eure Feinde u. ſ. w. Giebt Jemand dir einen Backenſtreich, wende ihm auch die andere (Wange) zu, nicht als ob die Abwehr verwerflich wäre, ſondern weil die Ertragung des Böſen ſchätzenswerther iſt; denn es ſpricht David: Ich vergalt denjenigen nicht, die mir Übles anthun. Preßt dich Jemand zu einem Meilenmarſche, geh' mit ihm zwei u. ſ. w". — Was wollen dieſe Sätze beſagen? Sie zeigen ohne Zweifel, auf welche Weiſe der Ausſpruch des Barnabasbriefes über das Maß der Nächſtenliebe verſtanden und vertheidigt werden konnte. Denn dem Nächſten mit eigenem Schaden willfährig ſein, wie es die angeführten Schriftworte (Matth. 5, 39 ff.) in gewiſſem Sinne, wenn der Gewinn an ewigen Gütern nicht mitberechnet wird (vgl. 1 Petr. 4, 13 ff.), ja doch

1) Unmittelbar nach der Beſprechung des Diebſtahlverbotes und noch vor der Auslegung des achten Gebotes folgt dann ein Abſchnitt mit den ausgelaſſenen Sündennamen ſowie mit den Verboten, zu zaubern und gierig zu ſein (c. 3, p. 200, 5—11). Dieſe Einſchaltung widerſtreitet augenfällig der im Übrigen planmäßigen Erörterung und ſtammt deshalb wohl nicht vom Verfaſſer des Sittenſpiegels ſelbſt, ſondern vermuthlich von derſelben Hand, welche, wie wir noch ſehen werden, auch andere Zuſätze zum Sittenſpiegel gemacht hat.

lehren, heißt ſo viel wie den Nächſten mehr lieben als ſich ſelbſt. Anſcheinend hat deshalb der Sittenſpiegel an der vorliegenden Stelle den verfänglichen Satz des Barnabasbriefes im Auge und ſucht, indem er zugleich jeder überſpannten Auffaſſung durch die Bemerkung vorbeugt, daß die Abwehr nicht ſchlimm und die Ertragung des Böſen nur ſchätzenwerther ſei, mit Hilfe der heiligen Schrift darzuthun, daß der betreffende Ausſpruch keineswegs völlig zu verwerfen iſt, wie dies ja auch die Entſcheidung des Petrus zu erkennen giebt und alle diejenigen, welche den Barnabasbrief in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten hoch in Ehren hielten, angenommen haben werden. Nur fällt dabei auf, daß dieſe Erörterung nicht, wie es dem Gedankengange der Entſcheidung gemäß wäre, erſt am Schluß, ſondern ſchon zu Anfang des zweiten Theils ihren Platz erhalten hat: die Wichtigkeit des Gegenſtandes mag den Verfaſſer zu dieſer Umſtellung und Abweichung von ſeiner Vorlage veranlaßt haben [1]).

Anderſeits aber liegt dem Sittenſpiegel nicht blos die Entſcheidung des Petrus, ſondern, wie ſchon Pitra und Andere bemerkten, auch eine unmittelbare Benutzung des Barnabasbriefes, wenn gleich erſt an zweiter Stelle,

---

1) Hervorgehoben ſei noch, daß in den ſo eben beſprochenen Textworten (c. 1, p. 189, 10) der Satz der Entſcheidung: „Du ſollſt nicht haſſen irgend einen Menſchen" vom Verfaſſer des Sittenſpiegels als ein Schriftwort angeführt wird, wie dies mit einem anderen Ausſpruche deſſelben Unterrichtsbuches Clemens von Alexandrien thut. Denn obſchon der Verfaſſer den fraglichen Satz ſowohl mit Deut. 23, 8 (l. c.) als auch mit Lev. 19, 17 cf. v. 13 (ſ. c. 5, p. 201, 2—4) verband, ſo bleibt doch beſtehen, daß ſich das betreffende Citat in der heiligen Schrift ſelbſt nicht findet, alſo wohl nur aus der Entſcheidung bekannt und wie ein Schriftwort in Gebrauch gekommen war.

zu Grunde. Dies ergiebt ſich vor Allem aus dem Abſchnitt des Sittenſpiegels, in welchem das fünfte, ſechſte und ſiebente der Zehngebote abweichend von der Entſcheidung zur Sprache kommen (c. 2, p. 199, 6 ss.), indem die drei Sprüche für das ſechſte Gebot: „Du ſollſt nicht ehebrechen, nicht Knaben ſchänden, nicht huren" dem Barnabasbriefe (c. 19) entnommen ſind. Auf eine unmittelbare Benutzung deſſelben Briefes deutet ferner auch die Art und Weiſe, wie der Sittenſpiegel — anſcheinend mit abſichtlicher Abweichung von der Wortfaſſung der Entſcheidung (ſ. w. u.) und Annäheruug an den Barnabasbrief — ſich über den Verkehr mit den übrigen Gläubigen äußert (c. 9, q. 202, 22—q. 203, 4). Namentlich aber dürfte unmittelbar auf den Barnabasbrief zurückzuführen ſein, was der Sittenſpiegel nach der Vorſchrift, nichts eigen zu nennen, mit welcher die Schilderung des Lebensweges in der Kirchenordnung ſchließt, noch von weiteren Ermahnungen folgen läßt. „Du ſollſt deine Hand nicht zurückziehen von deinem Sohne oder von deiner Tochter", heißt es an dieſer Stelle (c. 12—17, p. 203, 24—p. 204, 24), „ſondern von ihrer Jugend auf ſollſt du ſie lehren die Furcht Gottes . . . Du ſollſt deinem Knechte oder der Magd, die auf denſelben Gott vertrauen, nicht mit Bitterkeit der Seele gebieten . . . Und ihr, o Knechte, unterwerfet euch euren Gebietern als einem Hinweis auf Gott mit Eingezogenheit und Furcht . . . Du ſollſt haſſen alle Heuchelei . . . Nicht mögeſt du verlaſſen die Gebote des Herrn, ſollſt vielmehr bewahren, was du von ihm empfangen haſt, ohne Hinzufügung zu ihnen und ohne Hinwegnahme von ihnen . . . Du ſollſt dem

Herrn deinem Gotte deine Sünden bekennen [1]) . . . Nicht mögeſt du kommen zu deinem Gebete am Tage deiner Bosheit" . . . Dieſe Ermahnungen fehlen ſämmtlich in der Kirchenordnung, finden ſich aber im Lichtwege des Barnabasbriefes. Nun erſcheint es allerdings nicht unmöglich, daß der Verfaſſer der Kirchenordnung, wie er die Darſtellung des Todesweges übergangen, ſo auch bei Mittheilung des Lebensweges am Schluß eine Anzahl Sätze ausgelaſſen habe, welche in der Entſcheidung geſtanden und hier vom Verfaſſer des Sittenſpiegels aus derſelben mitgetheilt werden. Erwägt man jedoch den Gedankengang, welchen die fraglichen Sätze (als Beſtandtheile der Entſcheidung gedacht) ergeben — es iſt, wie wenn geſagt würde: „Nimm dich bei aller Hingebung ans Gemeindeleben doch auch der Deinen an und befleiße dich ſelbſt ungeheuchelter Frömmigkeit"! — ſo verſtößt dieſe letztere Wendung als Bezugnahme auf das Gebot der Gottesliebe gegen die ſonſt erſichtliche Planmäßigkeit der einzelnen Glieder, aus welchen ſich in der Entſcheidung die Darſtellung des Lebensweges harmoniſch zuſammenfügt, indem der dritte Theil nach ſeiner ganzen Anlage ebenſo wie der zweite lediglich die negative Umſchreibung des Gebotes der Nächſtenliebe nebſt dem poſitiven Wortlaute deſſelben Gebotes zum

1) Zwiſchen der Ermahnung zum Sündenbekenntniß und der Warnung bezüglich des Gebetes ſteht (c. 15 und 16, p. 204, 15—23) eine — dem Barnabasbriefe fremde — Belehrung über das pflichtmäßige Verhalten gegen Vater und Mutter und Brüder und Verwandte ſowie gegen den König und ſeine Beamten: ein Abſchnitt, welcher ſchon etwas früher hätte beigefügt werden ſollen, hier dagegen den Zuſammenhang unterbricht und deshalb nicht ſchon dem Verfaſſer des Sittenſpiegels angehören dürfte.

Gegenſtande hat. Auch hier liegt alſo wohl eine unmittelbare Benutzung des Barnabasbriefes vor, durch welche der Verfaſſer des Sittenſpiegels es erreichte, daß ſeiner Arbeit, die zunächſt den Text der Entſcheidung großentheils unverändert in ſich aufgenommen hat, auch aus dem Lichtwege des Barnabasbriefes nur noch wenige minder erhebliche Sätze überhaupt fehlen [1]).

Außer der Darſtellung des Lebensweges, auf welche die vorſtehenden Bemerkungen ſich beziehen, enthält der Sittenſpiegel aber auch — und er gewinnt dadurch für uns eine erhöhte Bedeutung — eine Schilderung des Todesweges, die in der Kirchenordnung fehlt, in der Entſcheidung aber nach dem Vorbilde des Barnabasbriefes nachweislich geſtanden hat. Dieſelbe lautet (c. 18, p. 204, 26— p. 205, 15): „Der Weg des Todes aber iſt an ſchlimmen Handlungen erkennbar: denn auf demſelben findet ſich Unkenntniß Gottes und Einführung vieler Götter, — durch welche Mordthaten (entſtehen), Ehebrechereien, Hurereien, Meineide, geſetzwidrige Begierden, Diebereien, Götzendienereien, Zaubereien, Giftmiſchereien, Räubereien, falſche Zeugniſſe, Heucheleien, Doppelherzigkeiten, Betrug, Überhebung, Bosheit, Anmaßung, Habſucht, ſchändliche Rede, Eiferſucht, Frechheit, Hochmuth, Hoffart, Scheuloſigkeit, Verfolgung der Guten, gegen die Wahrheit Haß, zur Lüge Liebe, Unkenntniß der Gerechtig-

1) Der Satz des Barnabasbriefes: „Nicht möge das Wort Gottes von dir ausgehen in der Unreinheit gewiſſer Leute" wurde im Sittenſpiegel wie in der Entſcheidung wohl wegen ſeiner Dunkelheit übergangen; einige andere Ausſprüche wie: „Du ſollſt einfach ſein im Herzen und reich im Geiſte, ſollſt nicht anhängen denjenigen, die auf dem Todeswege wandeln" u. drgl. mochten von geringem Belang ſcheinen.

keit: — denn die Vollbringer dieſer Dinge hängen nicht dem Guten an noch auch dem gerechten Gerichte, ſind wachſam nicht zum Guten, ſondern zum Schlimmen, von denen weitab iſt Sanftmuth und Geduld, das Falſche liebend, jagend nach Belohnung, nicht bemitleidend den Armen, ſich nicht anſtrengend wegen eines ſchwer Belaſteten, nicht erkennend den, der ſie gemacht, Mörder von Kindern, Zerſtörer des Gebildes Gottes, ſich abwendend vom Bedürftigen, Beiſtände der Reichen, Verächter der Armen, in Allem ſündhaft. Möchtet ihr bewahrt ſein, Kinder, vor allen dieſen Dingen!“ — Vergleicht man mit dieſer Darſtellung das ſchon mitgetheilte entſprechende Sündenverzeichniß des Barnabasbriefes (c. 20), ſo ergiebt ſich, daß der Sittenſpiegel im dritten oben durch Gedankenſtrich angedeuteten Abſchnitte faſt wörtlich mit dem Barnabasbriefe übereinſtimmt, im zweiten ſich mit demſelben nur mehrfach berührt, im erſten aber ſowie in der Schlußformel jeder Anlehnung an denſelben entbehrt. Fragt man deshalb, woher dieſe Abweichung ſtamme, ſo deutet nichts darauf hin, daß der Verfaſſer des Sittenſpiegels, welcher ſich hier gegen ſeine ſonſtige Gewohnheit aller Schriftcitate und erklärenden Zwiſchenbemerkungen enthält, nach einem eigenen Plane den Text des Barnabasbriefes umgeſtaltet habe, wohl aber liegt die Vermuthung ſehr nahe, daß die Entſcheidung wie ſonſt ſo auch hier des Verfaſſers unmittelbare Quelle ſei. Zudem entſprechen die drei Abſchnitte des Todesweges einigermaßen den drei Theilen, aus welchen ſich in der Entſcheidung die Schilderung des Lebensweges zuſammenſetzt. Der Gottes- und Nächſtenliebe auf der einen Seite ſteht auf der andern die Unkenntniß Gottes und die

Einführung fremder Götter gegenüber, die Sünden wider das fünfte und ſechſte der Zehngebote beginnen wie im Lebenswege, ſo auch in der vorliegenden Darſtellung den zweiten Theil oder Abſchnitt, zur Warnung vor allem Böſen und vor allem, was ihm ähnlich iſt, im Anfange der ſieben, mit der Anrede „Kind.“ beginnenden Mahnworte ſollte vielleicht im dritten Abſchnitte des Todesweges die Schlußformel: „Möchtet ihr, Kinder, bewahrt ſein vor allen dieſen Dingen“! das Gegenſtück bilden. Freilich ergiebt ſich dabei — wenigſtens im zweiten und dritten Abſchnitte — keine derartige durchſichtige Ordnung und Planmäßigkeit des Sündenverzeichniſſes, wie ſie vom Verfaſſer der Entſcheidung nach den bisherigen Feſtſtellungen vermuthet werden mag. Nur ſteht bei Wortreihen nach Art der vorliegenden nichts entgegen, ſpätere Umſtellungen und Einſchiebungen anzunehmen, durch welche die urſprüngliche Anlage und Ordnung im Einzelnen unkenntlich geworden, ganz abgeſehen von der Möglichkeit, daß ſchon der Verfaſſer des Sittenſpiegels auch dieſen Theil ſeiner Vorlage durch Einſchaltungen aus dem Barnabasbriefe geändert hat. Im Ganzen aber erſcheint es unbedenklich, in dem mitgetheilten Texte des Sittenſpiegels die Beſchreibung des Todesweges zu erblicken, welche urſprünglich in der Entſcheidung ſtand und anderweitig uns nicht erhalten geblieben iſt.

Wir müſſen es uns nun verſagen, hier auf die zahlreichen Zwiſchenbemerkungen näher einzugehen, durch welche der Verfaſſer, der gegen Ende des dritten Jahrhunderts in Syrien gelebt haben mag[1]), ſeine Schrift-

1) Nach der Schlußformel der Darſtellung des Todesweges haben die apoſt. Conſtit. (VII, c, 19—21, p. 205, 15— p. 206, 5)

beleſenheit und Unterrichtserfahrung, wie er ſie anſcheinend beim Gebrauche der Entſcheidung geſammelt, auf mehrfach anſprechende Weiſe bekundet. Nur Eins ſei noch beigefügt. Dieſe Zwiſchenbemerkungen laſſen ſich als ſolche bei einer Vergleichung mit dem Text der Kirchenordnung faſt durchweg ohne Weiteres erkennen; und da zugleich die Abweichungen vom Wortlaut der Kirchenordnung großenteils erſichtlicher Maßen nur auf dem Streben nach einer deutlicheren und gefälligeren Darſtellung beruhen, erſcheint der Verſuch nicht allzugewagt, den verloren gegangenen Text der Entſcheidung ſelbſt aus den beiden noch vor-

---

noch eine Warnung, ſich nicht von der rechten Frömmigkeit abbringen zu laſſen, ſowie eine Belehrung über die Erlaubtheit des Fleiſchgenuſſes mit Ausnahme des Götzenopferfleiſches, ehe der zweite Hauptheil des Buches (c. 22 ss.) beginnt. Es ergiebt ſich aus dieſer ſowie aus den beiden ſchon erwähnten planwidrigen Beifügungen mit hoher Wahrſcheinlichkeit, daß der Verfaſſer des ſiebenten Buches der apoſt. Conſtit. den vorliegenden Sittenſpiegel bereits vorgefunden und in ſein Sammelwerk nur aufgenommen hat. Die Entſtehungszeit des Sittenſpiegels aber rückt auf dieſe Weiſe, wenn die Abfaſſung des ſiebenten Buches wegen des darin enthaltenen Glaubensbekenntniſſes (c. 41) mit Drey, a. a. O. S. 103, in den Anfang des vierten Jahrhunderts verſetzt wird, noch weiter in's kirchliche Alterthum zurück, obſchon der Abſtand, welcher zwiſchen der Entſcheidung des Petrus und dem Sittenſpiegel aus der lehrhaften Entfaltung des behandelten Unterrichtsſtoffes erſichtlich iſt, eine erhebliche Zurückverlegung widerräth. Als Vaterland des Sittenſpiegels wird Syrien anzunehmen ſein, da derſelbe ungeachtet ſeiner Benutzung der wohlgeordneten Entſcheidung weniger durch ſtreng und knapp ordnenden Geiſt, als durch reiche Schriftbeleſenheit und breite Darſtellung ſich kennzeichnet, wie ſie den ſyriſchen Kirchenſchriftſtellern eigen war und auch in den übrigen Beſtandtheilen der apoſt. Conſtit. hervortritt, für deren Heimat Syrien gilt. Vgl. Drey, a. a. O. S. 90 und 159.

handenen Bearbeitungen deſſelben wiederherzuſtellen.

Die unbeholfenere und ſchmuckloſere Bearbeitung — d. i. die Darſtellung des Lebensweges in der Kirchenordnung — bildet hierfür notwendig die Grundlage. Abzuſehen iſt dabei nach den bisherigen Feſtſtellungen von der Einleitung der Kirchenordnung, von den Eingangs- und Schlußſprüchen und von den eingeſchalteten Apoſtelnamen, indem dieſe Beſtandtheile erſt der Kirchenordnung und nicht ſchon der Entſcheidung angehören. Der übrig bleibende Text hat wenigſtens an einer Stelle eine größere Interpolation erfahren, es iſt dies der Abſchnitt über den männlichen und den weiblichen Dämon. Außerdem ſind nur noch einige minder bedeutende Einſchiebungen wahrſcheinlich.

An zweiter Stelle iſt ſodann regelmäßig die mit größerer ſchriftſtelleriſcher Begabung und Freiheit ausgeführte Bearbeitung im Sittenſpiegel zu Rate zu ziehen, wobei Abweichungen, welche ſich leicht aus der Eigentümlichkeit des Bearbeiters erklären laſſen, nicht in's Gewicht fallen dürfen, falls ſie nicht gradezu den Text der Kirchenordnung auch auf ihre Weiſe beſtätigen, die wörtlich übereinſtimmenden Sätze aber um ſo geſicherter erſcheinen, als offenbar beide Bearbeitungen unabhängig von einander entſtanden ſind. Denn daß der Verfaſſer des Sittenſpiegels nicht die Kirchenordnung, ſondern unmittelbar die Entſcheidung für ſeine Arbeit benutzt hat, wurde mit Berufung auf die der Kirchenordnung eigentümlichen Zugaben, welche im Sittenſpiegel fehlen, bereits geſagt. Ebenſo muß aber auch die Unabhängigkeit der Kirchenordnung vom Sittenſpiegel angenommen wer-

den, da in letzterem unzweifelhaft echte Stücke, welche die Kirchenordnung bietet, wie der durch Clemens von Alexandrien bezeugte Ausſpruch, fehlen und überhaupt das Kunſtſtück, aus dem Text des Sittenſpiegels mit ſeiner zum Teil verſchobenen Gliederung die wohlgegliederte Darſtellung des Lebensweges, wie ſie in der Kirchenordnung ſich findet, herzuſtellen, dem Verfaſſer der letzteren Schrift nicht leicht zugetraut werden kann.

Als Hilfsquellen dritter Ordnung ſind endlich der Barnabasbrief, deſſen Text vom Verfaſſer der Entſcheidung vielfach wörtlich beibehalten wurde, ſowie die mehrerwähnten kurzen Angaben des Rufinus und des Clemens von Alexandrien zu nennen und geeigneten Orts zu verwerten [1]).

Wir erhalten auf dieſe Weiſe den hier folgenden Wortlaut.

1) Ein wichtiges Hilfsmittel zur Wiederherſtellung des Textes der Entſcheidung würde der von Pitra verglichene Codex Ottobonianus gr. 408 der Vaticaniſchen Bibliothek (l. c. p. 75) mit ſeinem Auszuge aus der Kirchenordnung bieten, wenn angenommen werden könnte, daß der Epitomator die Entſcheidung ſelbſt gekannt und nicht vielmehr neben der Kirchenordnung nur noch den Sittenſpiegel und den Barnabasbrief oder auch nur eine interpolierte Abſchrift der Kirchenordnung bei ſeiner Arbeit verwendet hat. Doch ſpricht gegen dieſe Annahme ſchon die Rollenvertheilung, welche der Epitomator ungeachtet ſeines Strebens nach Kürze beibehält, wie er denn auch nur den Lebensweg darſtellt. S. die Abweichungen und Eigenheiten des Codex Ottob., an den betreffenden Stellen unter dem Text notiert, bei Hilgenfeld, l. c. IV, p. 95 ss.

7.

Die zwei Wege oder die Entſcheidung des Petrus.

Der Titel iſt überliefert durch Rufinus, Comment. in symb. apost. c. 38. Der Codex Sangerm. und die alten Drucke geben: „die Entſcheidung nach Petrus.“ Die Angabe des Hieronymus De viris illustr. c. 1. läßt beide Lesarten zu.

Es ſind zwei Wege, der eine des Lebens und der andre des Todes. Aber der Unterſchied iſt groß zwiſchen den zwei Wegen. Denn der Weg des Lebens einerſeits iſt dieſer.

So die Kirchenordnung. Faſt wörtlich übereinſtimmend, aber mit erweiternden Zuſätzen, auch der Sittenſpiegel.

Du ſollſt lieben den Gott, der dich gemacht hat, aus deinem ganzen Herzen und verherrlichen den, der dich erlöſt hat vom Tode;

Dieſer Wortlaut der Ko. ſtimmt mehr mit dem Barnabasbriefe als mit dem Sſp. überein, welch letzterer ſich der bibliſchen Wortfaſſung (Deut. 6, 5) nähert; der Anſchluß der Entſcheidung an den Barnabasbrief hat die größere Wahrſcheinlichkeit für ſich. — Außerdem ſetzt die Ko. dem Gebote der Gottesliebe ein „Erſtens“ vor, ſowie dem der Nächſtenliebe ein „Zweitens“, und läßt dort noch den Satz: „was ein erſtes Gebot iſt“ ſowie hier — unmittelbar nach der poſitiven Faſſung des Gebotes — die Worte: „was ein zweites Gebot iſt, an welchen Stücken das ganze Geſetz hängt und die Propheten“ fol, gen. Dieſe letzteren Zugaben, welche ſich aus Marc. 12

30 u. 31 und Matth. 22, 37—40 erklären, ſind für unecht anzuſehen, da ſie den Plan der Entſcheidung, neben das Gebot der Gottesliebe alsbald das der Nächſtenliebe und zwar in der poſitiven Wortfaſſung ſowohl als auch in der negativen Umſchreibung hinzuſtellen, verdunkeln. — Der Sſp. ſagt, der Weg des Lebens ſei dieſer, den auch das Geſetz (Deut. 6, 5) vorſchreibe: „zu lieben Gott den Herrn aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele als den einen und einzigen, neben welchem ein anderer nicht iſt, und den Nächſten wie ſich ſelbſt; und alles, was du nicht willſt, daß es dir geſchehe, dieſes ſollſt du nicht dem Andern thun.“ Hiernach ſcheint die Verbindung der drei Sätze urſprünglich auch nicht durch „Erſtens“ und „Zweitens“, ſondern durch das einfache „und“ geſchehen zu ſein.

und du ſollſt lieben deinen Nächſten wie dich ſelbſt und alles, was du nicht willſt, daß es dir geſchehe, ſollſt du auch nicht dem Andern thun. —

Der Sſp. fügt hier noch nach Tob. 4, 15 den Satz bei: „Das iſt, was du haſſeſt, ſollſt du nicht dem Andern thun,“ — vielleicht, um die in der heiligen Schrift nicht vorkommende negative Umſchreibung „Alles, was du nicht willſt, u. ſ. w.“ bibliſch zu rechtfertigen, oder auch vielleicht, um ſie noch mehr zu verdeutlichen. Aber im erſteren Falle wäre ſtatt „Das iſt“ vielmehr „Denn es heißt“ zu ſchreiben geweſen; im anderen Falle entſteht die Sonderbarkeit, daß das zur Verdeutlichung Beigefügte undeutlicher iſt als das zu Erklärende. Der Satz hat alſo wohl auch im Sſp. nicht ſchon anfangs geſtanden. Im Uebrigen ſ. die vorige Zwiſchenbemerkung.

Du ſollſt nicht töten, nicht ehebrechen, nicht huren, nicht Gift miſchen, nicht töten ein Kind durch Abtreibung, nicht nach der Geburt es umbringen;

Statt dieſes Textes bringt der Sſp., wie ſchon früher erwähnt worden, Mord, Ehebruch, Knabenſchändung, Hurerei und Diebſtahl nach einander zur Sprache, wonach in einer Einſchaltung noch Zauberei, Giftmiſchung und beide Arten des Kindesmordes ſowie die Begierden nach fremden Gütern erwähnt werden. Der Wortlaut der Ko., welcher die allerdings ſchon im Barnabasbriefe genannte Knabenſchändung übergeht und dafür in Verbindung mit Ehebruch und Hurerei an Giftmiſchung und Kindesmord erinnert, ohne das Diebſtahlsverbot nachfolgen zu laſſen, dürfte jedoch die urſprüngliche Textgeſtalt ſein, indem gerade die Mangelhaftigkeit derſelben den Verfaſſer des Sittenſpiegels zu ſeiner andern Darſtellung, die als Verbeſſerung mitſammt der nachfolgenden Einſchaltung auch in die äthiopiſche Ueberſetzung hinübergenommen ſowie vom Epitomator im Codex Ottob. benutzt wurde, veranlaßt haben kann.

du ſollſt nicht falſches Zeugnis geben, nicht Schmähreden führen und nicht Schlimmes nachtragen, ſollſt nicht doppelſinnig ſein und auch nicht doppelzüngig, denn eine Schlinge des Todes iſt die Doppelzüngigkeit; deine Rede ſoll nicht eitel und nicht lügenhaft ſein;

Im Sſp. findet ſich an dieſer Stelle faſt wörtlich derſelbe Text, dem nur bibliſche Begründungen beigefügt

ſind und der Satz: „Du ſollſt nicht falſch ſchwören“ vorausgeht. Letztere Erweiterung hat auch der Codex Ottob.

du ſollſt nicht habſüchtig ſein und nicht räuberiſch und nicht heuchleriſch und nicht bösartig und nicht hochmütig und nicht annehmen einen ſchlimmen Rat gegen deinen Nächſten.

Auch hier ſtimmt der Sſp., abgeſehen von ſeinen bibliſchen Zuſätzen, Glied für Glied mit der Ko. überein, bis auf die letzte Vorſchrift, welche der Sſp. auf die Gefahr beſchränkt, bei Gericht zum Verderben eines Niederen aus Rückſicht auf einen Hohen mitzuwirken. Der obige Text, welchen auch ſchon der Barnabasbrief hat, iſt ohne Zweifel vorzuziehen.

Du ſollſt nicht haſſen irgend einen Menſchen, ſondern die einen zurechtweiſen, der andern dich erbarmen, für andere beten, wieder andere lieben mehr als deine Seele. —

Der Sſp. ſagt: „Du ſollſt nicht haſſen irgend einen Menſchen“ und fügt ſtatt des Folgenden nur noch die beiden Schriftſtellen bei: „Zurechtweiſen magſt du deinen Bruder und nicht ſeinetwegen eine Sünde auf dich nehmen“ (Lev. 19, 17) und „Weiſe zurecht einen Weiſen und er wird dich lieben“ (Prov. 9, 8). Die Auslaſſung der übrigen Textglieder iſt jedoch augenſcheinlich eine abſichtliche, da dieſelben, wie ſchon gezeigt worden, vom Verfaſſer des Sſp. bald anfangs eingehend behandelt worden ſind.

Mein Kind, fliehe vor allem Böſen

und vor allem, was ihm ähnlich iſt! Werde nicht zornig: denn der Zorn führt zum Morde; werde nicht neidiſch und nicht zänkiſch und nicht leidenſchaftlich: denn daraus entſteht Mord.

Die Ko. hat hier die erſte, kurze Einſchaltung bezüglich des Zornteufels. Der Sſp. läßt bereits an dieſer Stelle wie auch ſpäter regelmäßig (nur die Schlußformel des Todesweges ausgenommen) die Anrede hinweg, die jedoch durch Clemens von Alexandrien geſichert iſt. Im Übrigen beſtätigt der Sſp. den vorliegenden Text theils wörtlich, theils andeutungsweiſe. Die äthiopiſche Überſetzung der Ko. fügt noch bei: neque etiam sis invidus aut morosus neque amator belli, quoniam hoc malum affert exitum.

Kind, werde nicht gierig: denn die Gier führt zur Hurerei und ſchleppt die Menſchen zu ihr.

Schon Bickell, a. a. O. S. 113, bemerkt, daß in der Wiener Handſchrift das Wort ἑαυτήν, welches die Drucke geben, zu Anfang unleſerlich geſchrieben iſt. (Im Codex Ottob. fehlt der betreffende Satz ganz.) Es darf alſo wohl αὐτήν für ἑαυτήν geleſen werden, da die Gier im Menſchen doch nicht den Menſchen zu ſich ziehen kann. Die folgenden Sätze der Ko. bilden die größere Einſchaltung über den weiblichen und den männlichen Dämon. Der Sſp. beſchränkt ſich hier gleich dem vorſtehenden Texte auf wenige Worte: „Werde nicht gierig nach böſen Dingen: denn du wirſt in ein Unmaß von Sünden geführt werden.“

Kind, werde nicht ein Menſch, der ſchänd-

liche Reden führt, noch auch ein ſolcher, der die Augen hoch trägt: denn daraus entſtehen Ehebrechereien.

Der Sſp. ſagt: „Werde nicht ein Menſch, der ſchändliche Reden führt, noch auch ein ſolcher, der die Augen ſchießen läßt, und nicht trunkſüchtig: denn daraus entſtehen Hurereien und Ehebrechereien.“

Kind, werde nicht ein Vogelflugſchauer, indem es zum Götzendienſte führt, auch nicht ein Zauberſänger und nicht ein Erforſcher der Zahl- und Raumgeheimniſſe und nicht ein Reinigungsmeiſter und wolle davon nicht wiſſen noch hören: denn aus dem allen entſtehen Götzendienereien.

Der Sſp. läßt die Schlußworte: „und wolle davon nicht wiſſen“ u. ſ. w. aus oder vielmehr umſchreibt dieſelben durch den Satz: *οὐδὲ μαθήσῃ μάθημα πονηρόν· ταῦτα γὰρ πάντα καὶ ὁ νόμος ἀπεῖπεν*, wodurch zugleich das Verbot der Ko.: *μὴ γίνου . . . μαθηματικός*, wofür Bickell a. a. O. S. 115 „Sterndeuter“ ſagt, ſeine richtige Deutung erhält. Im Übrigen beſtätigt der Sſp. ungeachtet ſeiner freien Textbehandlung den obigen Wortlaut der Ko.

Kind, werde nicht ein Lügner, indem die Lüge zum Diebſtahl führt, und nicht ein geldgieriger und nicht ein ruhmſüchtiger Menſch: denn aus dem allen entſtehen Diebereien.

Die erſte dieſer Warnungen ſammt ihrer Begründung fehlt im Sſp., vielleicht weil derſelbe (abweichend von der Ko.) ſchon früher vom Diebſtahl ausführlich geredet

und dabei auch die Lüge in Verbindung mit dem Diebſtahl erwähnt hat (c. 2, p. 199, 20). Dagegen tritt an dieſer Stelle das Zeugniß des Clemens von Alexandrien für die Echtheit des vorliegenden Textes ein. Die beiden anderen Warnungen, von Zuſätzen begleitet, werden jedoch auch im Sittenſpiegel hier mitgetheilt.

Kind, werde nicht murrſinnig, indem es zur Schmährede führt, und nicht anmaßend und nicht übeldenkend: denn aus dieſem allen entſtehen Schmähreden. Sei vielmehr ſanftmüthig, indem die Sanftmüthigen das Himmelreich erben. Werde langmüthig, barmherzig, arglos und ruhig, gut und behutſam und zitternd hinſichtlich der Worte, die du gehört haſt. Du ſollſt dich nicht ſelbſt erhöhen und nicht geſtatten deiner Seele Verwegenheit und nicht anhängen mit deiner Seele den Hochgeſtellten, ſondern mit den Gerechten und Demüthigen umgehen. Die dich treffenden Schickungen ſollſt du für gut hinnehmen, wiſſend, daß ohne Gott nichts geſchieht.

Eine Vergleichung dieſes Textes, mit deſſen letzten Sätzen wieder die Benutzung des Barnabasbriefes beginnt, und des entſprechenden Abſchnittes im Sittenſpiegel geſtattet keinen Zweifel an der Echtheit des erſteren. Die Übereinſtimmung der Ko. und des Sſp. iſt auch hier größtentheils eine wörtliche. Nur an einer Stelle ergiebt ſich inſofern ein bemerkenswertherer Unterſchied, als nach dem Text: „Werde langmüthig, barmherzig" in der Ko.

noch die Worte: „friedfertig, rein im Herzen von allem Böſen" folgen, im Sſp. dagegen fehlen. Da ſich nun dieſelben nach den Ermahnungen zur Sanftmuth und Barmherzigkeit im Hinblick auf die Seligpreiſungen der Bergpredigt (Matth. 5, 5—9) von ſelbſt nahe legten und deshalb leicht erſt bei der Abfaſſung der Ko. in die Schilderung des Lebensweges hineingekommen ſein können, der Sſp. dagegen bei ſeiner Vorliebe für Schriftbenutzung kaum eine derartige der Schrift entnommene Ermahnung, die ſich in ſeiner Vorlage fand, übergangen hat, ſind die betreffenden Worte im obigen Text als wahrſcheinlich unecht weggelaſſen worden.

Kind, denjenigen, welcher zu dir das Wort Gottes redet und dir ein Miturheber des Lebens wird und dir das Siegel im Herrn verlieh, ſollſt du lieben wie deinen Augapfel, ſein gedenken bei Nacht und bei Tage, ihn ehren wie den Herrn: denn woher die Würde des Herrn in der Rede mitgetheilt wird, daſelbſt iſt der Herr. Du ſollſt aber aufſuchen ſeine Gegenwart täglich und die Übrigen, damit du dich an ihren Worten erquickeſt, indem du ihnen anhängſt: denn als ein Heiliger ſollſt du durch Heilige geheiligt werden.

Der Sſp. ſagt ſtatt: „den ſollſt du lieben wie deinen Augapfel", welchen Ausdruck auch der Barnabasbrief hat, nüchterner: „den ſollſt du verherrlichen." Ferner übergeht dieſelbe Bearbeitung einerſeits die Worte: „der

dir ein Miturheber des Lebens wird und dir das Siegel im Herrn verlieh“, erweitert aber anderſeits den Satz: „ihn ſollſt du ehren wie den Herrn“, indem ſie dafür ſchreibt: „du ſollſt ihn ehren nicht als einen Urheber des Daſeins, ſondern als einen, der dir ein Beförderer des Wohlſeins wird.“ Man erſieht hieraus, daß der Verfaſſer des Sſp. den obigen Wortlaut vor ſich gehabt, aber für zu überſchwenglich angeſehen und deshalb mit Abſicht geändert hat. Außerdem lautet bei ihm auch die Begründung ſtatt: *ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν*, faßlicher: *ὅπου γὰρ ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία, ἐκεῖ ὁ θεὸς πάρεστιν.* Endlich kürzt der Sſp. den zweiten Theil der Vorſchrift ab, indem er nur ſagt: „Du ſollſt täglich aufſuchen die Gegenwart der Heiligen, damit du dich an ihren Worten erquickeſt.“ Der ungelenke Satzbau der Vorlage mag dieſe Kürzung veranlaßt haben. — Anderſeits enthält die Ko. hier den ſchon beſprochenen und als wahrſcheinlich unecht dargeſtellten Zuſatz: „Du ſollſt ihn ehren, je nachdem du es im Stande biſt, mit deinem Schweiß und mit der Arbeit deiner Hände u. ſ. w.“

Du ſollſt nicht Spaltungen verurſachen, vielmehr zum Frieden bringen die Streitenden; du ſollſt gerecht richten; du ſollſt nicht perſönliche Rückſicht nehmen beim Zurechtweiſen wegen eines Fehltrittes: denn nicht Reichthum gilt bei dem Herrn, denn nicht Würden zieht er vor, auch nützt nicht Schönheit, ſondern Gleichheit Aller herrſcht bei ihm.

Der Sſp. dient bei aller Freiheit der Bearbeitung

zunächſt den hier mitgetheilten Vorſchriften durchweg zur Beſtätigung, verweiſt dann aber ſtatt der vorliegenden Begründung auf eine Anzahl bibliſcher Beiſpiele. Ein Zweifel an der Echtheit der betreffenden Worte erſcheint gleichwohl nicht angezeigt, da dem Verfaſſer des Sp. ſchon der rhythmiſche Klang des Textes minder genehm ſein konnte. Mit dem zweiten „denn“ beginnt nämlich anſcheinend ein dichteriſches Citat, deſſen Versbau ſich durch Weglaſſung des Wörtchens *ἐστί* und Umſtellung des vorangehenden und des nachfolgenden Wortes leicht wiedergewinnen läßt. Der handſchriftliche Text lautet: *οὐ γὰρ ἀξίας προκρίνει, οὐδὲ κάλλος ὠφελεῖ, ἀλλὰ ἰσότης ἐστὶ πάντων παρ᾽ αὐτῷ.* Das iſt, in Verſe gebracht:

οὐ γὰρ ἀξίας προκρίνει,
οὐδὲ κάλλος ὠφελεῖ,
ἀλλὰ πάντων ἰσότης παρ᾽ αὐτῷ.

Nun entſpricht aber die Benutzung eines derartigen Textes eher der Geiſtesart des Verfaſſers der Entſcheidung, der auch ſonſt einen gewiſſen Rhythmus der Darſtellung liebt, als dem unbeholfenen Autor der Ko. Daher die obige Textgeſtalt beibehalten.

In deinem Gebet ſollſt du nicht zweifeln, ob es ſein wird oder nicht: ſei nicht ein Menſch, der ſeine Hände ausſtreckt zum Empfangen, zum Geben aber ſie einzieht. Wenn du haſt, ſo gieb vermittelſt deiner Hände zur Sühne deiner Sünden. Du ſollſt dich nicht beſinnen zum Geben und ſollſt nicht murren, wenn du giebſt: denn du

wirſt erkennen, wer der gute Lohnerſtatter iſt. Du ſollſt dich nicht abwenden vom Bedürftigen, ſondern Gemeinſchaft gewähren in allen Dingen deinem Bruder und nichts eigen nennen: denn wenn ihr im Unſterblichen Genoſſen ſeid, um wie viel mehr in den vergänglichen Dingen.

Das Wort „gute“ vor Lohnerſtatter fehlt im Sſp., findet ſich jedoch ſchon im Barnabasbriefe. Statt des letzten Satzes, welcher die Pflicht des menſchlichen Mitgefühls auf die Glaubensgenoſſen zu beſchränken ſcheint, ſagt der Sſp. zutreffender: „denn gemeinſam wurde das Empfangen von Gott allen Menſchen zubereitet“. Für die Echtheit obigen Textes ſpricht indeß gleichfalls die Übereinſtimmung mit dem obengenannten Briefe. Im Übrigen kehren die Vorſchriften der Ko. im Sſp. faſt Wort für Wort wieder.

Dieſes iſt der Weg des Lebens, innerhalb deſſen (des Lebens) gefunden zu werden euch beſchieden ſein möge durch Jeſum Chriſtum unſern Herrn. —

So der Sſp. nach einem längeren, großentheils dem Barnabasbriefe entnommenen Nachtrage. In der Ko. folgt an dieſer Stelle bereits die durch die Anlage des Ganzen geforderte Schlußermahnung des Bartholomäus. Die Worte: „Dieſes iſt der Weg des Lebens“ können jedoch in der Entſcheidung, da hier bald noch der Weg des Todes geſchildert werden ſollte, kaum gefehlt haben. Und auch die Wunſchformel dürfte nicht erſt dem Sſp., ſondern ſchon der vorgenannten Schrift angehören, da

auch die Schilderung des Todesweges mit einem Wunſche ſchließt, der wegen der Anrede „Kinder“, die ſonſt im Sſp. nicht vorkommt, wahrſcheinlich aus der Entſcheidung ſtammt.

Der Weg des Todes aber iſt an ſchlimmen Handlungen erkennbar: denn auf demſelben findet ſich Unkenntniß Gottes und Einführung vieler Götter, —

Die einzige Textquelle iſt hier der Sſp., eine erweiternde Ausſchmückung der Vorlage von Seiten des letzteren läßt ſich jedoch nicht annehmen.

durch welche Mordthaten (entſtehen), Ehebrechereien, Hurereien, Meineide, geſetzwidrige Begierden, Diebereien, Götzendienereien, Zaubereien, Giftmiſchereien, Räubereien, falſche Zeugniſſe, Heucheleien, Doppelherzigkeiten, Betrug, Überhebung, Bosheit, Anmaßung, Habſucht, ſchändliche Rede, Eiferſucht, Frechheit, Hochmuth, Hoffart, Scheuloſigkeit, Verfolgung der Guten, gegen die Wahrheit Haß, zur Lüge Liebe, Unkenntniß der Gerechtigkeit: —

Das Sündenverzeichniß der Entſcheidung dürfte hier durch Einſchiebungen und Umſtellungen mehrfach erweitert und verwirrt worden ſein. Zur Wiederherſtellung der urſprünglichen Textgeſtalt fehlt jedoch, da die Conſtit. unſere einzige Quelle ſind, jeder Anhalt.

denn die Vollbringer dieſer Dinge hängen nicht dem Guten an noch auch dem gerechten Gerichte, ſind wachſam

nicht zum Guten, ſondern zum Schlimmen, von denen weitab iſt Sanftmuth und Geduld, das Falſche liebend, jagend nach Belohnung, nicht bemitleidend den Armen, ſich nicht anſtrengend wegen eines Belaſteten, nicht erkennend den, der ſie gemacht, Mörder von Kindern, Zerſtörer des Gebildes Gottes, ſich abwendend vom Bedürftigen, Beiſtände der Reichen, Verächter der Armen, in Allem ſündhaft.

Die apoſt. Conſtit. wiederholen hier faſt Wort für Wort den Text des Barnabasbriefes. Ob ſie hierin auch mit der Entſcheidung übereinſtimmen, läßt ſich nicht mehr feſtſtellen.

Möchtet ihr bewahrt ſein, Kinder, vor allen dieſen Dingen! —

S. die Bemerkung zur Wunſchformel, mit welcher die Darſtellung des Lebensweges ſchließt.

2.

Biographiſche Notizen über Guiſeppe Malateſta.

Von A. Nürnberger.

Don Guiſeppe Malateſta iſt ein Geſchichtsſchreiber, deſſen Werke nur als Manuſcripte erhalten ſind, während über ſeine Lebensverhältniſſe ſo gut wie nichts bekannt iſt. Die Bibliotheca Vallicellana in Rom bewahrt ſeinen literariſchen Nachlaß, auf welchen Lämmer in den Analecta Romana S. 77. 80. 81, Melematum Rom. Mantissa S. 21. und 243 aufmerkſam machte. Im Giornale Napol. (Nuova serie 1879, I, 3. S. 354) brachte Gaetano Capaſſo einige Notizen über Malateſta's Geſchichte des Venezianiſchen Interdicts, welch' letztere auch Moritz Broſch bekannt iſt, der in ſeiner Geſchichte des Kirchenſtaates (I Bd. Gotha 1880. S. 360. not. 1.) von ihrem Autor ſagt: „Der Verfaſſer ſchreibt immer im papiſtiſchen Sinne und war im Vertrauen des römiſchen Hofes, vielleicht des Papſtes ſelbſt."

Von beſonderem Werth für Malateſta's Biographie ſind die Codices Vallicellani M. 8 und M. 9 = Carteggio del Sgr. G. Malatesta concernente per la mag-

gior parte affari publice et materie di Stato, welche vorwiegend ſeine Correspondenz enthalten. Ich wurde durch meine Studien über das Venezianiſche Interdict unter Paul V. veranlaßt, in dieſelbe Einſicht zu nehmen und ſtelle im Folgenden einige Notizen aus ihr zuſammen.

Guiſeppe Malateſta lebte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. zu Rom und hielt beſtändig zur ſpaniſchen Partei, deren Intereſſen er durch verſchiedene Dienſtleiſtungen zu fördern ſuchte und bei gebotener Gelegenheit in Wort und Schrift vertheidigte. Er diente nicht allein dem ſpaniſchen Geſandten am päpſtlichen Hofe, ſondern unterhielt auch Correspondenz mit den Vertretern Spaniens außerhalb Rom's und hatte mit ſehr hohen Perſönlichkeiten Verbindungen. Wegen ſeiner Thätigkeit und ſeiner perſönlichen Eigenſchaften war er in ſpaniſchen Kreiſen beliebt und angeſehen. Die Familie, aus der er ſtammte, iſt dieſelbe, die einſt, als die Päpſte in Avignon reſidirten, in Italien ähnlich wie die Polenta's, Manfredi's, Ordelaffi's zu großer Macht gelangt war (Vgl. Döllinger Kirche und Kirchen, Papſt und Kirchenſtaat S. 518.) [1]).

1) Vgl. Cod. Vallic. I 13 = Malatestae familiae notitiae historicae. f. 224 heißt es: La Illma Aecc^{ma} famiglia de Malatesta che tira origine dalli antichi theutoni e per dritta linea discende da Feramondo Re di Franchi che gia son passati piu di due millia anni che ha dominato in Germania tra li popoli sassoni. Il primo che dette nome a si ecelsa progenie fu uno nomato conte Habspurgense qual fu causa che la allemagna si converti alla fede del N. L. Giesu Christo. Da costui discese la magnamina prole de Malatesti, che tanti anni son stati ibridi in Italia e da quella nati molti famosi Principi et valorosi guerieri de quali intendo di tratarne in questo piccolo uolume, e tutto da me e stato colto da Hautori Famosi e scritture autentiche, quale non mi son curato di cittare per non tediare quelo per cui s'e fatta questa fattica.

Doch ſcheint Malateſta's materielle Lage keine glänzende geweſen zu ſein. In der Copie eines Briefes (Vallic. M. 9. f. 182) vom 4. Sept. 1598 ſpricht er von ſeiner Ausſicht, Sekretär beim Fürſten Doria in Genua zu werden. Er war von dem reichen und angeſehenen Kardinal Antonius Maria Sauli, welcher aus Genua ſtammte (ſeit 1587 Kardinal, geſt. 1623, vgl. Ciaconii Vitae et Resgestae Pontif. R. et S. R. E. Cardinalium c. 177) und am päpſtlichen Hofe erklärter Parteigänger der ſpaniſchen Politik war, dem Fürſten, welcher den Kardinal um Vorſchlag einer paſſenden Perſönlichkeit gebeten hatte, kurz vorher ſchriftlich empfohlen worden. In dem erwähnten, aus Rom datirten Briefe benachrichtigt Malateſta von dieſer Empfehlung einen ſeiner Gönner in Genua, damit auch dieſer gegebenen Falls zu ſeinen Gunſten vermitteln könne. Er halte ſich zwar für ungenügend zur Ausfüllung des Poſtens, ſchreibt er mit hofmänniſcher Gewandtheit, doch wolle er über ſich ſelbſt kein Urtheil fällen, da dies durch den Kardinal geſchehen ſei und auch ſein genueſiſcher Gönner ihn wohl kenne und beurtheilen könne. Glücke die Sache, ſo würde es ihm ſehr lieb ſein, weil er den Fürſten ſtets ganz beſonders verehrt habe. Dieſer gehörte zu dem altgenueſiſchen Adel, welcher Spanien zugethan war, während der jüngere Frankreich zuneigte. Malateſta fügt deshalb bei, da er ſelbſt ein Unterthan des katholiſchen Königs ſei, würde ein Dienſt bei Sr. Excellenz den Forderungen ſeiner Natur wie ſeiner freien Wahl durchaus entſprechen. Seine Kräfte reichten für jede Anſtrengung aus. Dem Genueſiſchen Gönner wurde er auch in der neuen Stellung die ſtets bewieſene Ergebenheit bewahren. Die event.

Antwort auf dieſe confidentielle Mittheilung, die er als ſolche zu behandeln bittet, könne ihm mit der gewöhnlichen Poſt von Genua nach Rom übermittelt werden. Malateſta's Hoffnung verwirklichte ſich jedoch, wie es ſcheint, nicht, er lebte weiterhin in Rom und in ſeinen Briefen iſt von dem Sekretariat nicht mehr die Rede. In Zuſammenhang mit dieſer Bewerbung ſteht vielleicht ſein im Vallic. M. 10 enthaltener Aufſatz, welcher im Katalog überſchrieben iſt: »Eiusdem (nämlich Malatestae) Notabilia varia pro faciliori scribendarum epistolarum methodo et ratione.« Er umfaßt in 37 Paragraphen: Alcune cose notabili per la secretaria.

Neben ſeiner politiſchen Beſchäftigung widmete ſich Malateſta auch wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, indem er ſich eine Darſtellung der geſchichtlichen Vorgänge ſeiner Zeit zur Aufgabe machte.

Freilich blieb dabei ſeine politiſche Richtung nicht ohne Einfluß, indem er in der Geſchichte den Reflex ſpaniſchen Ruhmes glänzen laſſen wollte. Weil ſeine eigenen Mittel nicht hinreichten, um die durch das Hofleben und das Studium erwachſenden Ausgaben zu beſtreiten, ſuchte er eine Unterſtützung von König Philipp III. von Spanien (1598—1621) zu erlangen und richtete ein diesbezügliches Geſuch an denſelben. Doch zog ſich die Sache jahrelang hin. Zwar wurde der ſpaniſche Geſandte in Rom, Marcheſe Vigliena, zur Berichterſtattung über die Perſon und Verdienſte Malateſta's aufgefordert und ließ durch ſeinen Sekretär Pietro Cavezza Reale ein für Malateſta äußerſt günſtiges Zeugniß anfertigen. Durch die im Herbſt 1606, wie es ſcheint auf Wunſch des Papſtes, erfolgte Abberufung Vigliena's aus

Rom ſcheint die Angelegenheit aber ins Stocken gerathen zu ſein. Dazu kam, daß die Wogen des politiſchen Lebens in Folge des zwiſchen Paul V. und der Republik Venedig ausgebrochenen Streites äußerſt hoch gingen und die ohnedies durch Kriegskoſten erſchöpften ſpaniſchen Kaſſen durch die neuen Rüſtungen in Oberitalien ſtark in Anſpruch genommen wurden. Zur Vermittlung eines Vergleiches zwiſchen Kurie und Republik hatte König Philipp den Grafen Francesco di Caſtro als außerordentlichen Geſandten nach Venedig geſchickt. Dieſer, vordem Vicekönig von Neapel, der Neffe des in Spanien allmächtigen Lerma, war mit zahlreicher Begleitung erſchienen, unter ihr war auch der aus Rom zugeſchickte Sekretär Vigliena's Cavezza Reale. An Vigliena's Stelle kam um dieſelbe Zeit der Marcheſe d'Aitona. Malateſta bewarb ſich um beider Fürſprache. Die Caſtro's erlangte er durch Vermittlung Cavezza's, welcher dem Grafen mittheilte, ein wie günſtiges Zeugniß dem Petenten von Vigliena ausgeſtellt worden war. In Folge deſſen empfahl Caſtro Malateſta an den Herzog von Lerma durch ein Schreiben an den Sekretär Andreas Padra. Eine Copie dieſes aus Venedig vom 20. März 1607 datirten Briefes enthält Vallic. M. 9 f. 177. (vgl. Vallic. L. 35 f. 145.). Am 23. Dezember des vorhergehenden Jahres hatte der König auch von Aitona einen Bericht über Malateſta gefordert. Dieſer ging aber erſt am 23. Juni 1607, allerdings in für Malateſta ſehr günſtiger Weiſe, an den Sekretär Andreas Padra ab. Eine Copie deſſelben enthält Vallic. M. 9. f. 136. Die Bitte um eine jährliche Penſion von 600 Dukaten wurde in den Empfehlungsſchreiben durch den Hinweis

auf die politiſche Thätigkeit und die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen Malateſta's motivirt. Er habe eine Probe von ſeinem Talente bereits vor vielen Jahren durch einige gedruckte Werke abgelegt und ſchreibe gegenwärtig eine elegante Univerſalgeſchichte ſeiner Zeit, die das Interreſſe und den Ruhm der ſpaniſchen Krone und ihres Trägers im Auge habe und klar zeige, mit wie wenig Wahrheitsliebe gewiſſe moderne franzöſiſche Geſchichtsſchreiber den Ruhm Spaniens verkleinert hatten. Auch habe er eine Darſtellung des venezianiſchen Interdictsſtreites verfaßt, in welcher die von König Philipp bei dieſer Gelegenheit bewieſene Pietät, Religioſität und Hochherzigkeit gebührend betont ſeien. Namentlich werde darauf hingewieſen, welche Verdienſte ſich der König um die Erhaltung des Friedens in Italien erworben habe und welche Verbindlichkeit ihm der apoſtoliſche Stuhl und ganz Italien darum ſchulde, weil er die Armee, der das ungerüſtete Italien nicht hätte widerſtehen können, entlaſſen habe. Letzteres Werk ſei ſchon druckfähig und könne veröffentlicht werden, ſobald es der König befehle. Wünſche er es vorher zu ſehen, ſo würde es ſofort geſchickt werden. Die Univerſalgeſchichte könne der Verfaſſer, falls ihm die erbetene Unterſtützung zu Theil werde, innerhalb zweier Jahre oder noch früher vollenden. Die vornehme Abſtammung Malateſta's, ſeine Bekanntſchaft mit vielen hohen Perſönlichkeiten, ſeine perſönliche Tüchtigkeit wurden außerdem als Momente betont, die ihn beſonders befähigten, im königlichen Dienſt von Nutzen zu ſein.

Malateſta und ſeine Gönner hofften, daß der König auf Grund dieſer Informationen ohne weiteres ſeiner Municicenz freien Lauf laſſen würde, beſonders da Mala-

teſta ſchon ſeit geraumer Zeit in ſpaniſchen Dienſten thätig war. Indeſſen antwortete der König dem Marcheſe d'Aitona, daß ihm die gute Relation genehm ſei, daß er aber vorher irgend einen Theil der Geſchichte ſehen wolle. Aitona möge ſie ihm überſenden und den Autor verſichern, daß ihm alsdann der erwünſchte Lohn zu Theil werden ſolle. Malateſta brachte in Folge dieſer Aufforderung einen Theil ſeiner Univerſalgeſchichte und zwar den die mehr rückwärts liegenden Jahre behandelnden Abſchnitt in Ordnung und überlieferte viele Quinternen an den ſpaniſchen Geſandten. Außerdem übergab er ihm noch ſeine Geſchichte des Interdicts. Der dicke Band wurde am 31. April 1608 an den Sekretär des italieniſchen Staatsraths mit dem ſpaniſchen Courier abgeſchickt. Aitona fügte abermals ein Empfehlungsſchreiben bei und Malateſta wandte ſich brieflich an Lerma, der wie die in Vallic. M. 9. f. 122 erhaltene Copie des Schreibens beſagt, in mehr als einem Briefe Malateſta ſeines Wohlwollens verſichert und offen ausgeſprochen habe, Malateſta's Dienſtleiſtungen ſeien der Anerkennung und Belohnung ſeitens des Königs werth. f. 160 findet ſich ein mehrfach geänderter Entwurf deſſelben Briefes, aus welchem wir erfahren, daß die Univerſalgeſchichte mit dem Jahre 1570 beginnen ſollte, daß der Verfaſſer aber ſich auf die Zeit vom Jahr 1580 ab zu beſchränken gedenke. Er möchte, ſchreibt Malateſta an Lerma, falls es ihm der König befehlen ließe, nach Neapel gehen, um dort die Drucklegung der Interdiktsgeſchichte mit größerer Freiheit zu beſorgen. Von der ſpaniſchen Cenſur brauchte er ja nichts zu fürchten, während die römiſche eine die Franzoſen verletzende Äußerung nicht würde geduldet haben,

da Paul V. ſie begünſtigte. Malateſta rühmte aber in ſeinem Schreiben den Lerma, daß ſein Werk an vielen Stellen den Beweis von der Leidenſchaftlichkeit und der geringen Aufrichtigkeit liefere, mit der franzöſiſche Schriftſteller über ſpaniſche Angelegenheiten handelten. Im übrigen ſagt er, daß ſeine Schreibweiſe ganz der des Titus Livius gleiche. Er machte in ſeinem Briefe natürlich den Miniſter auf die Stellen aufmerkſam, an denen die Univerſalgeſchichte von den Actionen desſelben handelte. Auch verſpricht er bezüglich beider Werke, die ihm von Lerma gemachten Mittheilungen zu Verbeſſerungen, Zuſätzen, Änderungen gewiſſenhaft zu verwenden.

Monatelang wartete Malateſta vergebens auf eine Antwort. Da ſchrieb einer ſeiner Freunde, deſſen Namen leider nicht genannt iſt, an Aitona und bat denſelben, beim König, dem Herzog von Lerma und dem Sekretär Prada doch die Angelegenheit in Erinnerung zu bringen (=M. 9 f. 121). Aitona ſchrieb auch wirklich an die beiden erſtgenannten. Malateſta erſtattete außerdem in einem längeren Briefe (=M. 9 f. 119) dem Grafen Caſtro Bericht über den Stand ſeiner Sache und erſuchte ihn um ſeine Fürſprache beim König und beim Herzog, damit ein den „exceſſiven Koſten“, die er habe, entſprechender Lohn zu Theil werde und er ſeinen Dienſt um ſo beſſer verſehen könne. Er ermangelte auch nicht, darauf hinzuweiſen, daß in ſeiner Interdictsgeſchichte darauf aufmerkſam gemacht werde, mit welchem Nachdruck und mit welchem Nutzen für den Frieden Italiens und der Chriſtenheit der Graf in Venedig gewirkt habe.

Am 2. September 1608 erhielt Malateſta von Prada einen Brief des Inhalts, daß Don Giovanni vom Her-

zog für Malateſta eine Unterſtützung von 300 Dukaten erlangt habe, eine Summe, welche wegen Geldmangels nicht hätte können überſtiegen werden. Das Geld würde demjenigen ausgezahlt werden, den Malateſta beſtimme. Dieſer antwortete (= M. 9 f. 210), das Geſchenk werde von ihm um ſo höher geſchätzt, als er es durch des Herzogs und Pradas Vermittlung erlange und er durch dasſelbe in den Stand geſetzt werde, der beiden und des Königs Intereſſe beſſer zu dienen. Das Geld ſolle an die Kaufleute Jacomo Fornari und Nicolo di Franchi ausgezahlt werden, an welche er ebenfalls einen an Prada abzugebenden Brief ſandte. Sie präſentirten denſelben und erhielten die Antwort, das Geld würde ausgezahlt werden, was aber thatſächlich nicht geſchah. In Folge deſſen ſchrieb Malateſta am 25. Oktober 1608 abermals an Prada (= M. 9 f. 195): Die Auszahlung des Geldes ſei wohl unterblieben wegen der vielen Beſchäftigungen des Don Giovanni und Pradas oder weil die beiden Kaufleute nicht erinnert hätten. Der Überbringer des Briefes, Ferrante Santomango, würde Prada eine Mittheilung in Malateſtas Namen machen und ihn vielleicht an die Auszahlung des Geldes erinnern, welche nur an die beiden Kaufleute erfolgen ſolle, da dieſe allein von ihm hierzu angewieſen ſeien. Trotzdeſſen gelangte Malateſta noch nicht in den Beſitz der ſo ſtandhaft erbetenen Unterſtützung. Am 13. Juli 1609 ſchrieb ihm Prada, er ſolle ſich noch einmal direct an den König wenden. Malateſta that dies am 1. Februar 1610 und benachrichtigte gleichzeitig Prada davon (= M. 9 f. 129), dem er noch drei Schreiben des Grafen Caſtro überſandte. Dieſelben empfahlen Malateſta an den König, den Herzog und Prada.

Als Grund der Überſendung an letzteren führt Malateſta an, daß ſeine hauptſächlichſte Hoffnung auf dem ihm ſo huldreich angebotenen Wohlwollen Pradas beruhe. Mit dieſem Schriftſtück ſchließt die Correſpondenz betreffs der von Spanien erbetenen Unterſtützung, ſo daß es zweifelhaft bleibt, ob ſie je ausgezahlt worden. Malateſtas Wunſch, ſeine Werke durch ſpaniſche Beihilfe gedruckt zu ſehen, erfüllte ſich nicht.

Malateſta war Anhänger des Papſtes, jedenfalls aber wußte er dabei ſeine ſonſtige politiſche Richtung zu ſalviren. Einzelne ſeiner Schriften hatte er dem Papſt präſentirt und ſie waren ſtets freundlich angenommen worden. M. 9 f. 335 enthält einen Brief, in welchem er einen hohen Geiſtlichen bittet, den beigelegten Discorſo Sr. Heiligkeit in ſeinem Namen mit der gebührenden Ehrfurcht zu überreichen. Datirt iſt der Brief Di casa li 9 di Maggio 1610.

Von den Briefen des Cod. M. 9 hebe ich noch hervor: »Camilli Mantuani epistulae ad Josephum Malatestam, in quibus agitur de rebus 1597—1602« (f. 1—90.). In einem Schreiben vom Juni 1606 (f. 253) wird ein Monſignore davon benachrichtigt, daß der Papſt vorgeſtern nach dem Monte Cavallo gezogen ſei und daß Cardinal Aldobrandini ſich nach Ravenna begeben habe. Ein anderes (f. 255) handelt über die venetianiſchen Angelegenheiten. Der mit Ill. et ecc^{mo} p^{rne} mio col^{mo} Angeredete erfährt aus dem Briefe, daß die Sache mit dem Accord heute gut, morgen ſchlecht ſtehe, ſodaß man gar nicht wiſſe, was von ihr zu halten ſei. Auf beiden Seiten ſchicke man ſich mehr zum Kriege an als zum Frieden: »non si lascia di S. S^{a} di spedire ogni di nuovi

capitani et qui et per lo stato ecc^{co}' si assoldano gente, ma senza batter tamburo.« Die Venezianiſchen Prälaten, welche für gut informirt gelten, glauben, die Republik werde die ſtreitigen Geſetze weder zurücknehmen noch ſuspendiren, auch nicht einmal die Abſolution erbitten. Nur die Autorität Sr. Majeſtät, die durch Don Francesco di Caſtro ſo gut vertreten ſei, werde auf die Hartnäckigkeit jener Signori Eindruck machen. Letztlich verlaute, daß auch Frankreich ſich an der Vermittlung betheiligen wolle durch die Perſon des Cardinals Givioſa, der bereits in Italien weile. An der aus freien Stücken erfolgten Revocation der ähnlichen Geſetze in Genua würde ſich Venedig kein Beiſpiel nehmen, da es dort gewiſſermaßen eine Einrichtung geworden, das Gegentheil von dem zu thun, was die Genoveſen thäten. Heut ſei der Cardinal di Como geſtorben. Datirt iſt der Brief vom 2. Februar 1607.

Von beſonderem Intereſſe für die Interdictsgeſchichte iſt die nicht von Malateſta geſchriebene Copie eines Briefes f. 251. Der Marcheſe Francesco Gonzaga di Caſtiglione war zur Zeit der Interdictsverhängung Geſandter des deutſchen Kaiſers Rudolph II. (1576—1612) in Rom und ſpäterhin zum eventuellen Begleiter des Herzogs Karl Emanuel I. von Savoyen auf der von letzterem geplanten Reiſe nach Venedig auserſehen geweſen. In dem angeführten Briefe ſchreibt nun Malateſta unter dem 7. September 1608, daß er von dem Marſcheſe di Caſtiglione eine Relation über die Betheiligung des Herzogs an den venezianiſchen Vorgängen erhalten habe. Sie ſcheine ihm aber einſeitig und blos zum Ruhme des Marcheſe geſchrieben, der ſeine Begleitſchaft ſo darſtelle,

als ob der Herzog ohne ihn nichts habe machen können und als ob er allein ſchließlich in Rom und Venedig Alles durchgeſetzt habe. Malateſta ſchicke deshalb das Schriftſtück an den Herzog, damit dieſer ihm mittheilen könne, was ihm zur Steuer der Wahrheit und Aufrechthaltung ſeiner Würde gut ſcheine. Übrigens habe er ſich der Relation in diskreter Weiſe bedient und ſei auch bereit, gewünſchten Falls ſeine Geſchichte einzuſenden. Es wäre noch Zeit zu Änderungen. Allerdings bemühe er ſich ſehr, zu Ende zu kommen und das Werk drucken zu laſſen. Wenn die Sig^{ia} Reu^{ma}, an die der Brief gerichtet iſt, ihm alſo die Notizen über die Kriegsthaten des Herzogs (quei fatti di guerra), von denen ſie letztlich geſchrieben, möglichſt bald zuſtellen könnte, würde es ihm ſehr lieb ſein. Da der Adreſſat ihm mitgetheilt, daß er in Kürze an ſeine Kirche zurückkehren müſſe, würde er ſich mit ſeiner Bitte auch an den Conte di Verva wenden. Letzterer war während der Interdictszeit Geſandter Savoyens in Rom.

Die in dieſem Briefe erwähnte Relation findet ſich im Cod. Vallic. L. 27 = Collectanea Scripturarum Spectantium ad Interdictum Reipublicae Venetae inflictum a variis Summis Pontificibus, nempe Clemente V, Pio II., Sixto IV., Julio II., Paulo V. Dieſe Sammlung ſcheint von Malateſta angelegt zu ſein. Sie enthält drei Aufſätze über die beabſichtigte Intervention des Herzogs, der erſte iſt überſchrieben: Negotiato di Francesco Gonzaga Marchese di Castiglione Ambasciatore di Rudolfo II. intorno alle differenze tra Paolo V. etc. Der zweite: Relatione di quello che opero il detto Gonzaga et della missione ordinata dall' Imperatore

per accomodare le dette differenze. Der dritte f. 519 iſt ein Discorso del Malatesta sopra l' istesse affare, in welchem er den Herzog zur Ausführung ſeiner Abſicht ermuntert. Im Bibliothekskatalog iſt übrigens noch ein anderer Aufſatz Malateſta zugeſchrieben, nämlich die »Risposte all' offese che si fanno a Venetiani da quelli che dicono che essi per mantenere il loro decreto contro il papa si voleranno degl' aiuti Turcheschi o che abbracciaranno il rito greco o qualche heresia o persisteranno scommunicati.«

Von Malateſtas Geſchichte des Interdicts habe ich mehrere Exemplare gefunden. Zwei befinden ſich in Rom in der Vallicellana, nämlich L. 25 und L. 26. Letzterer Codex führt den Titel: »Istoria dell' Interdetto Sotto Paolo V P. M., Descritta da Guis. Malatesta e distinta in sei libri. Riveduti e corretti di propria mano dallo stesso autore und iſt mit Argumenten verſehen. Wichtig iſt ein f. 163 befindlicher Zuſatz zu den Worten: lascio S. S[a] intendersi a molti e fra gl'altri a Guiseppe Malatesta scrittore di quest' Istorie come haueuo piutosto negata che concessa a Gioiosa la facolta di audare a Venetia. Das Argument lautet: Il papa dice a Guiseppe Malatesta di non hauer etc. Der Codex enthält 206 Folien. L 25 führt den Titel: Istoria delle Controverse tra Paolo V Sommo Pontefice e la Republica di Venezia. Scritta da un Autore contempor°, che e Guiseppe Malatesta. (f. 235) Die Bibliothek des Fürſten Barberini in Rom beſitzt drei Exemplare, nämlich LIV 18, LIV 19, LIV 60, die des Fürſten Corſini eins, nämlich 164. Eines iſt in meinem Beſitz, ich erſtand es aus der Nachlaſſenſchaft des P. Trullet,

es iſt überſchrieben: »Relazione Istorica e Politica delle Differenze nate tra Papa Paolo V et li Sig[ri] Veneziani nel 1605 con li negoziati di diversi Pñpi e Mñri di Corone e con l'accordo tra l'una e l'altra Parte.« Eine achte Copie befindet ſich in Venedig im Archivio di Stato filza 136 dei consaltori in iure, welche Capaſſo (Di una Storia Msc. Dell' Interdetto di Venezia del XVI sec., a. a. O.) beſchrieben hat, ohne von der Exiſtenz der anderen oder der Perſönlichkeit des Verfaſſers Kenntniß zu haben. Ich vermuthe, daß auch die Bibliothek des Fürſten Chigi in Rom eine oder zwei Exemplare enthält.

Das Werk wurde nie durch den Druck veröffentlicht, fand aber wie gezeigt eine ziemlich umfangreiche handſchriftliche Verbreitung und theilte in dieſer Beziehung das Schickſal von Sarpi's Geſchichte des Interdicts. Beide Autoren begannen und vollendeten ihre Arbeit ziemlich gleichzeitig. Nach einem an Groslot gerichteten Briefe Sarpi's vom 4. September 1607 (Helmſtadt-Veronaer Ausgabe I 37) zu ſchließen, war ſeine Geſchichte um dieſe Zeit ziemlich weit vorgeſchritten. Vollendet wurde ſie Ende dieſes oder Anfang des folgenden Jahres (a. a. O. I 47) und zwar im Auftrag des Senats. Das Werk ſollte in Frankreich gedruckt werden. Doch machte der päpſtliche Nuntius Mſg. Geſſi energiſche Oppoſition, ſodaß wohl deswegen vorerſt ſeine Publication unterblieb. (Vgl. a. a. O. I 68, 76, 98, 120, 133). Vgl. Bianchi Giovini, Biographia di Paolo Sarpi Basilea 1847 S. 235 f. Viele handſchriftliche Exemplare fanden jedoch in Frankreich und ſelbſt in Rom Eingang. Zum erſten Mal erſchien es im Druck ein Jahr nach dem Tode des

Verfaſſers 1624; als Druckort iſt Lyon oder Mirandola angegeben, erſtere Ausgabe wurde in Venedig, letztere in Genf veranſtaltet. Später wurde es wiederholt gedruckt und in die Sammlungen der Werke Sarpi's aufgenommen. In der Auguſtinerbibliothek in Rom fand ich unter der der Signatur P. P. 14. eine franzöſiſche Ueberſetzung Histoire du Démêlé du Pape Paul V avec la Republique de Venise, par le R. P. Paul, Servite, Theologien et Consulteur a Etat de la Serenissime Republique. A Avignon 1759. 2 Bde. Die polemiſche Abſicht der Ueberſetzung, von der der Herausgeber ſagt: »On nous a dit qu'elle étoit du feu P. de la Borde« ſpiegelt ſich am beſten wieder in der Bemerkung: »Cette Relation ne blessera que les Jesuites.« Über die erſte franzöſiſche Überſetzung heißt es in der Vorrede: »L'edition de l'original fut suivie d'une traduction française en 1625. Le libraire avertit qu'elle étoit faite il y avoit déjà six ans, mais qu'on n'avoit pas voulu la rendre publique avant que l'Italien fut imprimé.« —

Ein auf Pergament geſchriebenes Prachtexemplar der Sarpi'ſchen Geſchichte befindet ſich zu Venedig im Staatsarchiv, filza 4ª di consultori in iure. Ein anderes mit der Signatur CXC—CCVII It. und der Aufſchrift Istoria dell' Interdetto con postille autografe iſt ebendort in der Markusbibliothek zur Anſicht ausgeſtellt. In der Bibliothek des Palazzo Querini Stampalia, aus deren Katalog mir Herr Profeſſor Dietrich aus Braunsberg mehrere Sarpiana mittheilte, findet ſich sub 536: Storia dell' interdetto di Paolo Sarpi e copia da stampe scritture e decreti circa la nuova navigazione tra l'Adige et il Po. carte 80. Die Hinderniſſe, welche

Sarpi im Druck ſeiner Schrift entgegentraten, waren wahrſcheinlich auch auf Malateſta nicht ohne Einfluß. War des erſteren Werk voll von Bitterkeit und Ausfällen gegen Papſt und Curie, ſo zeigte ſich das des letzteren bei manchem Worte des Lobes gegen Venedig entſchieden im päpſtlich-ſpaniſchen Sinne geſchrieben. Wäre es gedruckt worden, ſo hätte man ſich venezianiſch-franzöſiſcher Seits ſicherlich um keinen Preis von der ſofortigen Veröffentlichung des Sarpi'ſchen abhalten laſſen. Daß nun Venedig von letzterer Abſtand nahm, war wahrſcheinlich der Grund, daß auch Malateſta's Werk nicht gedruckt wurde [1]).

Die Darſtellung der Interdictsſtreitigkeit ſollte wohl nur einen Beſtandtheil der von Malateſta geplanten Univerſalgeſchichte bilden. Gleiches gilt von der Geſchichte Frankreichs unter den Königen Heinrich III. und IV., welche die Zeit von 1585—1605 umfaßt und von Malateſta's Sohn Gabriel vollendet wurde. Letzterer ſchenkte ſie an Ascanio Ramazotti (Vgl. Cod. Vallic. I 49 f. 248: Ramazottae familiae privilegia varia concessa a Summis Pontificibus) und dieſer vererbte ſie an die Oratorianerbibliothek, wo ſie noch jetzt vorhanden iſt. Vallic. M. 5

1) In der Bibliothek des Palaſtes Querini iſt No. 580 (= Relatione de successo tra Papa Paolo V e i Veneziani e della parte presa dagli altri Principi. c. 220) vielleicht ebenfalls ein Exemplar der Malateſta'ſchen Geſchichte. Da ich es nicht ſelbſt geſehen, kann ich nur meine Vermuthung ausſprechen. Beachtenswerth ſind noch folgende Nummern: 32, opere di Sarpi msc. 34 Opinione del padre Sarpi etc., 96 Memorie Autografe di Sarpi e Fra Fulgentio, 343 Scritture originali di Fra Paolo Sarpi. — 232 = Lettere scritte da illustre Soggetti a Querini (auch Friedrich II. von Preußen, Voltaire).

hat den Titel: Frammenti Originali Dell' Istorie delle Cose accadute nella Francia sotto li Re Arrigo III et Arrigo IV. Dall' anno 1585 di Cristo fin al 1605. Scritte di proprio pugno Dall' autore Gioseffo Malatesta Contemporaneo e lasciate in legato alla bibliotheca Vallicellana da Ascanio Ramazotti. tom. I. — M. 6 = tom. II, M. 7 = tom. III. Vallic. M. 2 iſt überſchrieben: Istorie delle Cose di Francia accadute sotto li Re Arrigo III et Arrigo IV, Dall' anno 1585 di Christo fin all' anno 1605. Scritte da Gioseffo Malatesta Aquitano e continuate da Gabriello Malatesta, contemporanei. Lasciate in legato alla Bibliotheca Vallicellana della Congregatione dell' Oratorio di Romo da Ascanio Ramozotti. Eine jüngere Hand bemerkt richtig: Opus ab auctoribus ipsis propria manu alicubi additum vel emendatum. M 3 = Eiusdem operis autographi tom I ab anno 1585—1591, M 4 = tom II ab anno 1591—1605 cum continuatione Gabrielis Malatestae.

Die erſten ſieben Blätter von M. 2 ſind nicht paginirt, auf den zwei erſten derſelben ſteht die Einleitung zur Univerſalgeſchichte, die übrigen fünf ſind leer. Der Autor ſchreibt, er habe ſich vorgenommen, die wichtigſten Ereigniſſe ſeiner Zeit vermittelſt der Geſchichte der blinden Vergeſſenheit und der Gefräßigkeit der Zeit zu entziehen und zwar die Ereigniſſe vom Jahr 1585 ab bis zur Zeit, da ihm Gott das Leben und die Kraft zu einer ſolchen mühevollen Arbeit ſchenke. (Er war alſo von ſeinem urſprünglichen Plane, die Geſchichte mit d. J. 1570 oder 1580 zu beginnen, abgewichen.) Sei Geſchichte ſchreiben überhaupt ſchwer, ſo ſei es noch ſchwieriger,

zeitgenöſſiſche Vorgänge darzuſtellen, da es große Mühe koſte, in den einſeitigen Berichten der ſich noch feindlich gegenüberſtehenden Parteien das Wahre vom Falſchen zu unterſcheiden. Doch komme ihm in dieſer Beziehung ſeine Welterfahrung, ſeine Bekanntſchaft mit vielen Fürſten und ihren Geſandten, ſein langer Aufenthalt an Höfen und beſonders am römiſchen, den er ein compendio della christianità nennt, zu ſtatten; auch habe er ſich bemüht, möglichſt authentiſche Berichte zu erhalten. «Restuna, heißt es weiter, tutta la difficolta maggiore di hauere a trattare di Principi uiui, facili ad offendersi di quanto non uienne a loro gusto. Ma da questo labirinto ancora stimo, che facilmente l'integrita dell' Historia e della natura mia lontanissima ugualmente dall' adulatione e della maledicenza debbano liberarmi, poscia che a malissimo partito si trouarebbe il Mondo con i Principi, se non hauendo essi alcuno freno di leggi, le quale portano nello scrigno de petti loro e temendo solo della fama, potentissimo tiranno dell' animi de popoli e de grandi, l'Historia lusinghiera e partegiana dissimulasse i demeriti de cattiui o le virtù de Principi buoni. Ma per dar principio alla nostra narratione sara bene, che, essendosi per le continue mutationi e vicende degl' imperi alterati assai i dominii, si descriva prima, in qual stato si trovasse e da chi si gnoreggiato fosse il mondo in questa eta.« Auf dem mit no. 1 bezeichneten Blatte ſteht oben: Gabrielle Malatesta Aquitano Ascanio Ramazotti. 1585. Auf der Rückſeite derſelben ſteht der Anfang der franzöſiſchen Geſchichte: »Tra le cose memo-

rabili succedute nell' eta nostra passano maggiormente riporti quelle che auuenute sono nel Regno di Francia, il quale ha seruito di scena alle piu strane e piu tragiche attioni, che theatro alcun si vedesse gia mai; ma nello spatio particolarmente di dieci anni cioe dal 1585 scocio l'Arco gia teso bona pezza a dreto della lega de SS^{i} de Ghisa al 1595, che per la felice reduttione di Arrigo di Borbone al grembio di s. Chiesa si sprezzo l'Arco ogni altro istromento di guerra in quel Regno uide la Francia nelle piaghe sue riceuute dall' Armi non meno proprie che forestiere, disgratiata anisione del suo Re, nel combattuto et sanguinoso interregno, nell' oppressa et calpestata Religione et in ultimo nell' auuenturoso stabilimento di Arrigo quarto alla Corona, in queste cose dico uidde quel Regno quasi inestricabilmente annodata et condotta per tutti gli estremi della miseria et della calamita, ma ridotta in ultimo a leto et tranquillo fine la sua memoranda tragedia, della quale douendosi in quest' Historie fra gli altri successi del mondo recitar gli atti particolari, ben sara di delinear prima il Proscenio, in che fu rappresentata, cioe il Regno stesso, facendone breue descrittione.

Zur Information für einen ſpaniſchen Geſandten ſchrieb Malateſta eine Relatio de Statu Ditionis Pontificiae facta pro Oratore Regis Hispaniarum = Vallic. G. 62. num. 4.

Ich ſchließe hiermit dieſe von mir nebenbei geſammelten Notizen über Malateſta, welche eine Grundlage für die richtige Beurtheilung ſeiner Interdictsge-

ſchichte bilden. Vielleicht geben ſie Veranlaſſung, daß ſich jemand in eingehenderer Weiſe mit der Biographie dieſes nicht unintereſſanten Mannes beſchäftige, deſſen Correspondenz manches Licht auf wichtige Ereigniſſe ſeiner Zeit wirft.

3.

Bibliſche Geſchichte im Unterricht der Volksſchule.

Ein Conferenzaufſatz
von A. Müller, Pfarrer in Wuchzenhofen.

Daß für den chriſtlichen Religionsunterricht die bibliſche Geſchichte von ganz weſentlicher Bedeutung iſt, iſt eine allgemein anerkannnte Wahrheit. Wäre bibliſche Geſchichte ohne begleitenden und nachfolgenden Katechismusunterricht gewiß ungenügend, ſo müßte Katechismusunterricht ohne vorausgehenden und begleitenden Unterricht in der bibliſchen Geſchichte ebenſo unzweifelhaft vielfach unverſtändlich und unfruchtbar bleiben. Ja die bibliſche Geſchichte iſt in gewiſſem Sinn wichtiger, als der Katechismus. Wie aus der Apoſtelgeſchichte zu erſehen iſt, wurde die Welt zum Chriſtenthum bekehrt durch Unterricht in der heiligen, wenn man will, in der bibliſchen Geſchichte. Daraus dürfte zur Genüge die Wichtigkeit der vorliegenden Frage erhellen.

Das nämliche Thema findet ſich ſehr ausführlich behandelt in N. 34—36 der „Kath. Schulzeitung" d. J. Der Verfaſſer der Abhandlung, W. Erdmann, Seminar-

lehrer in Langenhorſt, verlangt vor allem gewiſſenhafte und ſorgfältige Vorbereitung von Seiten des Lehrers, und zwar eine Vorbereitung durch Gebet und durch Studium. Durch Gebet ſoll ſich der Lehrer Verſtand von oben, Sammlung, Ruhe und Milde des Geiſtes, ſowie Klarheit, Herzlichkeit und Eindringlichkeit der Rede für ſich, — und den Kindern ein aufmerkſames und empfängliches Herz erflehen. Das Studium ſoll dazu führen, daß der Lehrer den zu behandelnden Gegenſtand ſelbſt vollſtändig inne habe und nach allen ſeinen Theilen klar und zweckmäßig vortragen könne. Sodann verlangt er, daß die bibliſche Geſchichte frei vorerzählt werde. Das freie Vorerzählen, ſagt er, ſei auch in der Oberklaſſe dem Vorleſen und Vorleſenlaſſen weit vorzuziehen, nach dem Worte Overbergs: „Beiſpiele und Erzählungen ſind den Kindern viel angenehmer und machen auf dieſelben mehr Eindruck, wenn ſie ihnen auf eine geſchickte Art erzählt werden, als wenn ſie dieſelben für ſich aus einem Buche leſen.“ Ferner ſoll der Lehrer jeden Vortrag der betreffenden Unterrichtsſtufe genau anpaſſen, und ſich eine gute Vortragsweiſe aneignen, namentlich einer guten Betonung ſich befleißen. „Beſonders müſſe er ſich bemühen, die Rede annähernd in dem Tone zu geben, worin ſie wohl geſprochen wurde.“ Drittens wird eine Beſprechung der vorerzählten Geſchichte verlangt, und die Art und Weiſe, wie dieſelbe ſtattfinden ſoll, bis ins einzelnſte trefflich geſchildert, und ſpeciell auch auf den Werth bibliſcher Bilder aufmerkſam gemacht. Endlich ſollen die Schüler die vorgenommene Geſchichte mit Hilfe ihres Buches in der Zeit der ſtillen Beſchäftigung oder zu Hauſe ſich einprägen und ſelbſt nacherzählen.

„Suchet eure Schüler,“ dies ſei wieder ein Wort Oven-bergs, „dahin zu bringen, daß ſie die Geſchichten, die ihr ihnen bekannt gemacht habt, aus dem Kopfe nacherzählen, und übet ſie fleißig darin. Ihr müßt aber von euren Schülern nicht eher verlangen, daß ſie eine Geſchichte erzählen ſollen, als bis ihr gewiß ſeid, daß ſie dieſelbe recht verſtehen und gut im Gedächtniſſe haben.“ Außer-dem wird darauf aufmerkſam gemacht, von wie großem Werth regelmäßige Repetitionen, und wie dieſelben einzu-richten, und daß die bibliſchen Geſchichten auch zu ſchrift-lichen Aufgaben fleißig zu verwenden ſeien.

So viel dieſe Abhandlung des Richtigen und Schönen enthält, ſo können wir derſelben doch gerade in der Hauptſache, nämlich in der ausſchließlichen Vertheidigung der Methode des Vorerzählens, nicht beiflichten, haupt-ſächlich deßhalb, weil die hohen Anforderungen, welche ſie ſtellt, von den Lehrern vielfach nicht befolgt werden könnten, oder nicht befolgt werden wollten.

Unſer Lehrplan für Ertheilung des Religionsunter-richtes in der Volksſchule geht von der Vorausſetzung aus, daß die Kinder neben dem Schulleſebuch auch die bibli-ſche Geſchichte zu Leſeübungen in Händen haben, und gibt dem Katecheten die Weiſung, mit dem Lehrer ſich zu verſtändigen, welche Stücke der bibliſchen Geſchichte dieſer je in einem halben Jahre zu Leſeübungen auszu-wählen und in welcher Weiſe er deren Inhalt einzuprä-gen habe, während er ſelbſt auf Grund des vom Lehrer in Verbindung mit den Leſeübungen eingeprägten geſchicht-lichen Stoffes vorzugsweiſe auf den Lehrgehalt und auf den innern organiſchen Zuſammenhang der Heilsgeſchichte achten werde. Der Lehrgang in der bibliſchen Geſchichte

wird ſich alſo nach unſerem Normallehrplan ſo geſtalten, daß der Lehrer den zu memorirenden Stoff einprägt, der Katechet die geeigneten Geſchichten auswendig lernen läßt und zweckmäßig erklärt. Mit der Erklärung der auswendig gelernten Geſchichte findet dieſer Unterricht ſeinen Abſchluß. Dieſer Gang vom Leſen, bez. Leſenlernen, zum Einprägen, förmlichen Memorien, Erzählen von Seiten der Kinder in der Religionsſtunde, Erklären durch den Katecheten iſt gewiß richtiger und naturgemäßer, als der von Erdmann empfohlene Gang des ausſchließlichen Vorerzählens durch den Katecheten und ſofortigen Nacherzählens durch die Kinder, der darauf folgenden Erklärung durch den Katecheten und Einprägung durch die Schüler an der Hand des Buches, weil es naturgemäßer iſt, daß mit dem Leſen und Einprägen des gedruckten Textes, als dem Allgemeinen, begonnen, und mit der Aneignung und Anwendung des Erzählten und Erklärten, als dem Individuellen, geſchloſſen werde, als daß umgekehrt, wie Erdmann will, zuerſt der individuelle Vortrag ſtattfinde, ſofort aber die Schüler auf das Allgemeine des gedruckten Buchſtabens verwieſen werden ſollen, wobei leicht die Thätigkeit der Schüler ermattet, und dieſes oder jenes, das nicht genauer erklärt worden iſt, ihnen unverſtanden bleibt.

Aber dennoch ſcheint auch der von unſerem Normallehrplan vorgeſchriebene Gang des Unterrichts nicht ganz zum Ziel zu führen, weil bei der geringen Zeit, welche der Lehrer auf die bibliſche Geſchichte zu verwenden hat, das einmalige Auswendiglernenlaſſen und Erklären durch den Katecheten nicht genügen wird, die bibliſchen Geſchichten den Schülern dauernd einzuprägen,

wenn nicht weitere Nachhilfe erfolgt. Auch hier ſind Repetitionen, und zwar öftere Repititionen, wie Erdmann richtig betont, durchaus nothwendig. Wie könnte aber der Katechet dieſelben vornehmen, der kaum die Zeit herausbringt, einmal die Geſchichten mit den Kindern durchzunehmen? Hier muß der Lehrer mithelfen, und ihm fällt die Hauptarbeit zu, die er willig und mit Erfolg nur leiſten kann, wenn die bibliſche Geſchichte in der Volksſchule nicht untergeordnetes oder auch nur coordinirtes, ſondern vielmehr bevorzugtes oder im Grunde einziges Leſebuch iſt. Man muß die Langſamkeit der Geiſter wohl im Auge behalten, damit man nicht zu früh das Ziel erreicht zu haben glaube. Wie viele Kinder finden ſich in jeder Schule, die nach ein- und zwei- und mehrmaligem Leſen einer Geſchichte dieſelbe doch noch nicht mit nur einiger Fertigkeit leſen können! Wie ſollen ſie dieſelbe unter ſolchen Umſtänden auswendig lernen? Es geht nicht, wovon man ſich oft genug in der Schule überzeugen kann, es geht nicht, auch wenn die betreffenden Kinder guten Willen haben, warum? — weil die Kraft zur Arbeit nicht ausreicht. Andere Kinder, welche ſchnell auswendig lernen, haben erfahrungsgemäß auch wieder ſchnell vergeſſen. Und ſo kann man, wenn man der Sache auf den Grund geht, leicht die Wahrnehmung machen, daß die Kenntniß der bibliſchen Geſchichte in unſern Volksſchulen vielfach eine ſehr oberflächliche und lückenhafte iſt. Viele haben den Text der bibliſchen Geſchichte niemals inne gehabt, andere haben ihn wieder vergeſſen, und die beigefügten Erklärungen und Nutzanwendungen ſind gleichfalls entſchwunden, ſodaß einem großen Theil kurz nach der Entlaſſung aus der Volks-

ſchule bei der jetzigen materialiſtiſchen Zeitrichtung die bibliſche Geſchichte ein fremdes Buch geworden iſt, mit dem ſie wenig Vertrautheit mehr beſitzen. Das müßte doch etwas anders ſein, wenn die bibliſche Geſchichte in der Volksſchule vier Jahre lang als regelmäßiges Leſebuch gebraucht würde. Innerhalb eines ſo langen Zeitraums könnten das alte und das neue Teſtament und die einzelnen Abſchnitte und Geſchichten ohne Eilen und Drängen und ſo oft durchgenommen, geleſen, beſprochen und erklärt werden, daß allen Kindern, mit wenigen Ausnahmen, das Verſtändniß aufgehen und der Hauptinhalt und Zuſammenhang der hl. Geſchichte den Beſſern eben dadurch von ſelbſt ſich einprägen müßte. Die bei der katechetiſchen Durchnahme der Geſchichte gehörten Erklärungen würden bei dem abermaligen Leſen wieder in die Erinnerung kommen, ſich tiefer einſenken und unverlierbares geiſtiges Beſitzthum werden, manches mangelhaft Verſtandene würde heller ins Licht ſich ſtellen, manches weniger Beachtete deutlicher ins Bewußtſein treten, und wie oft würde ſich dem Lehrer Veranlaſſung und Gelegenheit bieten, durch zweckmäßige Erinnerungen, Erklärungen und Belehrungen zu fördern und nachzuhelfen? Dabei fürchte man nicht, daß in Folge der öftern Wiederholungen Überdruß bei den Kindern ſich einſtellen möchte! Einmal würden, da das alte und neue Teſtament zuſammen über 200 Geſchichten zählen, auch innerhalb einer vierjährigen Leſezeit nicht ſo viele Wiederholungen der einzelnen Partie'n und Geſchichten ſtatt finden können, daß die gewöhnlichen Talente der Erzählungen wegen zu großer Bekanntheit überdrüſſig werden müßten, dann ſind die guten Talente, bei denen jene Gefahr vielleicht befürchtet werden möchte, in den

Schulen nie ſo zahlreich, daß um ihretwillen der Unterrichtsplan abgeändert werden dürfte. Übrigens iſt dieſe Gefahr auch bei den beſten Talenten eine ganz fernliegende. Erfahrungsgemäß wächſt ja die Luſt zu einem Fach in dem Verhältniß, in welchem man in demſelben Fortſchritte macht. Wenn ein Kind zum klaren Verſtändniß der bibliſchen Geſchichte durchgedrungen und des Stoffes Herr geworden iſt, ſo wird es in der Regel um ſo mehr Liebe zu der bibliſchen Geſchichte faſſen und um ſo freudiger ſich mit ihr beſchäftigen, wenn es irgendwie gut geartet iſt. Dazu kommt der weitere hochwichtige Umſtand, daß die bibliſche Geſchichte nicht Menſchenwerk iſt, ſondern Gottes Wort enthält, und unter dieſem Geſichtspunkt eröffnet ſich für das Leſen der bibliſchen Geſchichte eine unabſehbare, in Wahrheit unendliche Perſpektive. „Lebendig iſt das Wort Gottes und wirkſam,“ ſagt der hl. Apoſtel Paulus, und es muß ſeine Kraft und Wirkſamkeit auch in der Schule offenbaren, mit andern Worten, mit dem Leſen der bibliſchen Geſchichte in der Schule verbindet ſich die höhere Gnadenwirkſamkeit in den Herzen der Kinder, erleuchtend, erwärmend und bewegend, damit das Wort Gottes ſeine Früchte bringe hier, wie beim katechetiſchen Unterricht. Ja, man kann ſagen, daß beim bloßen Leſen der bibliſchen Geſchichte in der Schule die Umſtände für die innere Wirkſamkeit der göttlichen Gnade in gewiſſem Sinne günſtiger ſeien, als bei der eigentlich katechetiſchen Behandlung, und dabei eine neue Art jener Wirkſamkeit zu Tage trete. Erdmann gibt in ſeiner Abhandlung dem Katecheten die Lehre, die Kinder bei dem Erzählen nicht zu ſehr zum ſcharfen Aufmerken und zur feſten Einprägung der Sache anzuregen, „indem man

dadurch ihre Verſtandes- und Gedächtnißthätigkeit zu ſehr erregen und den Eindruck der Geſchichte auf Herz und Willen beeinträchtigen, ja vielleicht ganz verhindern würde." Gerade dieſer Übelſtand der einſeitigen Erregung der Verſtandes- und Gedächtnißthätigkeit, der ſich in der eigentlichen Katecheſe und bei der unmittelbaren Vorbereitung auf dieſelbe kaum ganz beſeitigen läßt, würde bei dem einfachen Leſen in der Schule ganz wegfallen, und aus dieſem Grunde das Herz der Kinder der höhern Wirkſamkeit völlig offen ſtehen, weil beim einfachen Leſen ihre geiſtigen Kräfte fern von ungeſunder Erregung im Gleichgewicht ſich befinden und in ruhiger, normaler Bethätigung begriffen ſind. Wie es von der geiſtlichen Leſung heißt, daß während derſelben Gott zum Menſchen rede, ſo dürfte auch das gewöhnliche Leſen der bibliſchen Geſchichte in der Schule der Gnade ſo zu ſagen den freien Spielraum gewähren, innerlich die Herzen zu erleuchten und zu bewegen, und man hätte nicht mehr zu fürchten, daß bei den Kindern Überdruß oder Langeweile eintrete, daß ſie überſättigt werden oder viele koſtbare Zeit mit einem längſt zur Genüge bekannten Gegenſtand unnütz vergeuden möchten. Vielmehr erſt dann, wenn das Verſtändniß ziemlich weit gefördert iſt und der Stoff mit einiger Leichtigkeit beherrſcht wird, kann die bibliſche Geſchichte tief und nachhaltig auf Geiſt und Gemüth einwirken, können die Kinder z. B. den erhabenen Charakter Abraham's ꝛc. erfaſſen, ſich erbauen an der Tugend und Seelengröße des ägyptiſchen Joſeph, für Moſes, den Mann Gottes, mit Verehrung erfüllt werden, ſich freuen über die Herrlichkeit und das Glück Iſraels unter David und Salomo, trauern über die Trennung des Reichs,

den einreißenden Götzendienſt und die Wegführung nach Babylon, einen Tobias, Daniel ꝛc. von Herzen lieb gewinnen und die Makkabäer wegen ihres Heldenmuths bewundern, aus dem N. Teſtament kindliche Verehrung der Gottesmutter und innige Liebe zu Jeſus mit rückhaltsloſer Hingabe an ſeine Perſon und Lehre, hl. Begeiſterung für die Apoſtel und die chriſtliche Kirche ſchöpfen, erſt dann, wann die bibliſche Geſchichte nach Sinn und Inhalt in die jungen Seelen eingegangen iſt und immer mehr eingeht, kann ſie in denſelben die eigentliche religiös ſittliche Bildung begründen, die ſich ſpäter in chriſtlicher Tugend und Gerechtigkeit, in Mannhaftigkeit und Charakterſtärke offenbart und vollendet. Dann wird aber auch der Unterricht in der bibliſchen Geſchichte zu einer ſoliden Unterlage für den Katechismusunterricht, welchen er im Nothfall ſogar zu erſetzen vermag.

Aber da würden ja, möchte man vielleicht klagen, die realiſtiſchen Kenntniſſe, die ſchönſte Eroberung, welche in der Neuzeit für die Schule gemacht wurde, derſelben wieder entriſſen werden! Und allerdings müßten ſich dieſelben in etwas beſcheiden, aber der Verluſt wäre nicht gar ſo groß, als manche beim erſten Anblick ſich vielleicht einbilden möchten. Man gehe in die Schulen hinein, um den Eifer zu meſſen, mit welchem der realiſtiſche Unterricht von den Kindern in Empfang genommen wird; — man wird keine zu hohen Grade zu verzeichnen haben! Thatſache iſt es, daß die Kinder in der bibliſchen Geſchichte lieber leſen, als in dem Leſebuch. Und das iſt leicht erklärlich. Nach dem Zeugniß der hl. Schrift hat Gott den erſten Menſchen in das Leben eingeführt, indem er im Paradies ſich zu ihm herabließ; und mit Gott

will einem natürlichen Drang zu Folge jeder Menſch ſeinen Gang durch dieſe Welt beginnen; denn Gott iſt ſein Vater, der ihn für ſich erſchaffen hat. Wo anders findet aber der junge Erdenpilger Gott leichter und allein ganz und unmittelbar, als in den hl. Büchern, die auf Eingebung des hl. Geiſtes geſchrieben und in göttlicher Weisheit den menſchlichen Bedürfniſſen angepaßt ſind? Beginnt nicht das Kind, ſ. z. ſ., ebenſo vertraut mit Gott umzugehen und zu verkehren, wie es Adam und die Patriarchen gethan haben, wenn es die betreffenden Geſchichten lieſt und daran ſich erfreut? Wollen nicht die verſchiedenen Stadien der Offenbarungsgeſchichte, das öffentliche Auftreten Jeſu, ſein Lehren und Wirken, ſeine Leiden und ſeine Verherrlichung gleichſam von den Kindern miterlebt werden? Und wenn dieſes Verlangen und dieſer Drang wirklich vorhanden ſind, iſt es dann nicht etwas Unnatürliches, eine Grauſamkeit, den für Gott erwachenden jugendlichen Geiſt von der hl. Geſchichte wegzureißen und zu dem profanen Leſebuch hinzuzerren, damit er, ſtatt bei Gott zu verweilen, über den Erdball ſchweife, die Verirrungen der Menſchen kennen lerne, über die Geheimniſſe der Natur nachdenke ꝛc. ꝛc. ?! Dazu kommt ſpäter Zeit. Der Inhalt der bibliſchen Geſchichte iſt ſo reich und mannigfaltig, daß auch gut begabte Kinder wohl vier Jahre lang ſich mit ihr als Leſebuch beſchäftigen können; ſie finden darin ſo viel Stoff für ihr Denken, Fühlen und Wollen, daß ſie vollſtändig befriedigt ſind, und ſo lange ſie befriedigt ſind, ſoll man ſie dabei gewähren laſſen, weil dadurch die junge Seele erſtarkt in demjenigen Element, für welches ſie ins Daſein geſetzt iſt, aufgenährt wird mit derjenigen Koſt, welche

die von Gott beſtimmte natürliche Speiſe der unſterblichen Geiſter bildet, in derjenigen Richtung, welche für ſie die einzig rechte iſt, ſo befeſtigt wird, daß ſie ſpäter durch keine Gewalt mehr von derſelben ſo leicht abgebracht werden kann. Trägt man dieſem natürlichen Zug nicht gebührend Rechnung, um den Kindern eine Menge realiſtiſcher Kenntniſſe aufzunöthigen, ſo wird dem Geiſte dadurch die natürliche Nahrung verkümmert und entzogen, das religiös-ſittliche Leben bleibt ſchwach und ohnmächtig, weil ihm ſchon in ſeinem Anfang die natürlichen Bedingungen ſeines Gedeihens fehlten, die ganze geiſtige Entwicklung wird aus ihrem natürlichen Gang gewaltſam herausgeriſſen und erhält eine falſche Richtung, die Geiſter erlahmen und werden abgeſtumpft in Folge der Überbürdung mit fremdartigen Stoffen, die Kinder verlieren die Luſt zum Lernen, den Sinn für Wahrheit und Tugend, entarten und verwildern, wie man an unſerer Jugend ſo allgemein darüber zu klagen hat. Gewiß liegt eine Haupturſache dieſer traurigen Erſcheinung der Gegenwart in der Verbildung der Jugend ſelbſt, wie dieſelbe ſchon in der Volksſchule ihren Anfang nimmt, indem man nicht dem Gang der Natur ſich anbequemt, ſondern demſelben vorgreift, um das, was die Natur nach ihren Geſetzen langſam und in langer Zeit zu Stande bringen will, eilig und in kürzeſter Friſt fertig zu haben. Kein Wunder, wenn endlich die mißhandelte Natur ſich rächt nnd ihren Dienſt verſagt, und das Reſultat damit ein ſchlimmes iſt.

Man klagt für die Entartung und Verwilderung der Jugend ſo gerne unſern Zeitgeiſt an. Aber man darf trotzdem nicht ganz vergeſſen, daß alles, was man auf die Rechnung des Zeitgeiſtes ſchreibt, doch zuletzt wieder

auf die Rechnung der lebenden Menſchen kommt, nach dem bekannten Worte Göthes: „Was ihr den Geiſt der Zeiten nennt, das iſt im Grund der Herren eigener Geiſt.“ Man darf gegenüber den falſchen Anſichten und Beſtrebungen der Zeit nicht zu viel nachgeben. Wem die Natur oder die Materie Gott iſt, der kann die bibliſche Geſchichte in der Schule nicht brauchen, wer aber den Glauben an die chriſtliche Offenbarung feſthält, der muß der bibliſchen Geſchichte vor jedem andern Leſebuch der Schule den Vorzug einräumen.

Damit wollen wir keineswegs ſagen, daß das Leſebuch in der Volksſchule keine Stelle finden ſolle, es ſoll gebraucht werden, aber mit weiſer Beſchränkung und nach dem Worte der heiligen Schrift: „Wer es faſſen kann, der faſſe es!“ Wenn jetzt für die Geſchichte vorgezeichnet iſt, die 8 Abſchnitte des Leſebuchs, die über Ulrich mit dem Daumen, Eberhard im Bart, König Friedrich und Wilhelm und über die andern Theile der württembergiſchen Geſchichte handeln, dazu 11 Jahreszahlen aus der würtembergiſchen Geſchichte; ſodann aus der allgemeinen Geſchichte die Abſchnitte über die Römer, über die alten Deutſchen, über Hermann, über die Chriſtenverfolgungen, über Conſtantin M., über den hl. Bonifacius, Karl M., die Kreuzzüge, die Ritter- und religiöſen Orden, über Friedrich Barbaroſſa, Rudolf I., Kolumbus, Joh. Guttenberg, Kaiſer Max, den 30jährigen Krieg, die Türken vor Wien, Ludwig XVI., Napoleon I., die Befreiungskriege, die Wirkſamkeit der Kirche für Ausbreitung des Glaubens, — im ganzen 20 Abſchnitte mit dazu kommenden 18 Jahreszahlen einzuprägen, ſo iſt das offenbar zu viel verlangt von Kindern, deren viele

die Geſchichte Moſis oder das Leben Jeſu kaum lebendig inne haben; desgleichen, wenn die geographiſchen Kenntniſſe außer Württemberg und Deutſchland auch die wichtigſten Länder Europa's, die vereinigten Staaten Amerikas in eingehender Weiſe ꝛc. umfaſſen ſollen; und endlich den Kindern eine Theorie über Luft, Waſſer, Dünſte, Nebel, Wärme, Winde ꝛc.ꝛc. beigebracht werden will. Man mühe ſich doch mit allen dieſen Gegenſtänden nicht zu viel in der Volksſchule ab, ſondern ſpare von dem, was überhaupt geignet iſt, auch etwas für die Sonntagsſchule, damit dort auch wieder Neues vorgebracht werden kann, und man weniger über Intereſſeloſigkeit am Sonntagsſchulunterricht zu klagen habe; und beachte wohl, daß diejenigen, die überhaupt Sinn für jene Gegenſtände haben, im ſpätern Leben Gelegenheit und Mittel genug finden, ihre Kenntniſſe zu erweitern! Endlich vergeſſe man nicht, daß die Volksſchule, ſo hoch man ſie auch hinaufſchrauben möchte, den Beſuch der höhern Schulen doch niemals erſetzen kann, am beſten darum, man belaſſe jede Schule in ihrem natürlichen Wirkungskreiſe, und begünſtige nicht eine kleine Minorität, der dies vielleicht einigen Nutzen bringt, auf Koſten der großen Majorität, die dadurch maltraitirt wird, und an ihren höchſten Intereſſen Schaden leidet!

„Das Siegel der Wahrheit, welches das Evangelium trägt, iſt ſo groß, ſo überraſchend, ſo unnachahmlich, daß ſein Erfinder größer wäre, als ſein Held," ſagt Rouſſeau, um die Echtheit des neuen Teſtaments zu vertheidigen. Sein Wort iſt gewiß tief und wahr gedacht, und dieſe tiefe Wahrheit gibt die Erklärung für die Thatſache, daß oft ungelehrte Leute aus niedrigem

Stande über die Irrthümer und Verkehrtheiten unſerer Zeit ganz richtig und ſicher urtheilen, und ſich in ihrer gläubigen Überzeugung nicht im geringſten beirren laſſen. Sie haben Chriſtus und ſein Wort erkannt und daher ihr weltüberwindender Glaube. Darum erſcheint es uns als eine große Verkehrtheit und als ein Charakteriſtikum unſerer unklaren und glaubensarmen Zeit, daß man die bibliſche Geſchichte in der Schule zurückdrängt und ein buntes Conglomerat realiſtiſchen Stoffes an ihre Stelle ſetzt, und iſt es unſere Anſicht, daß, wenn je eine Umkehr zum Beſſern erfolgen ſoll, dieſe nicht beginnen wird, bevor man nicht die bibliſche Geſchichte in der Volksſchule wieder in ihre vollen Rechte eingeſetzt hat.

Salvo meliori.

II.

Recenſionen.

1.

Die römiſche Frage unter Pippin und Karl dem Großen. Eine geſchichtliche Monographie von **Wilhelm Martens**, Dr. d. Theol. und d. Rechte, Regens a. D. Stuttgart, Cotta. XI, 379 S. 8.

Die Entſtehung des Kirchenſtaates hat in der neueren Zeit die gelehrte Welt ſo viel beſchäftigt, daß eine förmliche Literatur über ſie vorliegt. Erſt jüngſt ſind wieder mehrere Abhandlungen über den Gegenſtand erſchienen: Genelin, das Schenkungsverſprechen und die Schenkung Pipins 1880; Sybel, die Schenkungen der Karolinger an die Päpſte (Hiſtor. Zeitſchr. 1880 Bd. 44 S. 47—85); Niehues, die Schenkungen der Karolinger an die Päpſte (Hiſt. Jahrbuch 1881 S. 76—99; 201—241); Hüffer, die Ächtheit der Schenkung Karl's von 774 (ebd. S. 242—253). Die beiden letzeren kehren ſich gegen die zweite und ſuchen die in ihr vorgetragene Anſchauung zu widerlegen, die Schenkung Pippin's von Quierzy 754 und die Schenkung Karl's 774 beruhen

auf Erdichtung. Ausführlicher als jene Unterſuchungen iſt die vorſtehende. Sie iſt „die römiſche Frage“ betitelt, da ein eigentlicher Kirchenſtaat in dem uns geläufigen Sinne des Wortes für jene Zeit nicht zu ſtatuiren ſei, und dieſer Titel ſoll den Inbegriff der auf den Gegenſtand bezüglichen Beſtrebungen und Gegenbeſtrebungen, Hinderniſſe und Förderungen bezeichnen. Ihrem Umfang entſpricht die Gründlichkeit der Forſchung. Der Verf. hat den Gegenſtand bis auf den tiefſten Grund und die entlegenſten Schlupfwinkel verfolgt und die einſchlägigen Fragen ſtets auf den ſchärfſten Ausdruck gebracht. Bezüglich der Schenkungen 754 und 774 trifft er in der Hauptſache mit Sybel zuſammen. Seine Unterſuchung iſt aber, weil gleichzeitig entſtanden, von der dieſes Hiſtorikers unabhängig. Die hauptſächlichſten Reſultate derſelben ſind S. 376—378 kurz zuſammengeſtellt. Die ſechs erſten Sätze lauten: 1. Die Capitel 41—43 der Vita Hadriani I ſind völlig erdichtet und unhiſtoriſch. 2. Sie beruhen auf dem Fragmentum Fantuzzianum. 3. Das Privilegium von 817 iſt in den hauptſächlichſten Partieen ächt; wer an demſelben feſthält, kann ohne gewagte Suppoſitionen nicht zugleich den betreffenden Abſchnitt der Vita Hadriani für ächt halten. 4. Pippin ſchloß im Febr. 754 bei der Salbung zu St. Denis mit Stephan III. (II.) einen Freundſchaftsbund (keine politiſche Allianz) und verſprach, die römiſche Kirche zu vertheidigen und für die iustitiae Petri einzutreten. 5. Im März 754 fand zur Vorbereitung auf den Krieg gegen die Longobarden in Braisne ein Reichstag ſtatt; dagegen wurde im Laufe dieſes Jahres kein Reichstag zu Quierzy gehalten noch verſprach Pippin

daſelbſt, dem Papſte ganz Mittelitalien zu gewähren. 6. Die von Stephan III. an Pippin im J. 755 gerichteten Epp. 6 und 7 des Codex Carolinus faſſen lediglich den Friedenstractat von 754 ins Auge, wonach die Ausdrücke donationis pagina, donatio manu firmata auf das dem Tractat eingefügte Handmal des Königs zu beziehen ſind.

Ich ſtimme dem Verfaſſer in dem Hauptpunkt, in dem Urtheil über die Vit. Hadr. c. 41—43 bei, und ich halte die Schenkung von Quierzy und die Schenkung Karls in dem dort beſchriebenen Umfang gleich ihm für eine Fiction. In untergeordneten Punkten dagegen weicht meine Auffaſſung von der ſeinigen vielfach ab. Ich bin insbeſondre der Anſicht, daß das Fantuzzi'ſche Fragment nicht die Vorlage für den Biographen Hadrians war, ſondern umgekehrt deſſen Erzählung nachgebildet wurde, und daß Karl d. Gr. bei ſeiner Anweſenheit in Rom 774 wirklich eine Schenkung machte und nicht bloß im allgemeinen verſprach, die römiſche Kirche zu vertheidigen und für die Gerechtſame des hl. Petrus Sorge zu tragen. Ich will indeſſen, da ich in einer beſonderen Abhandlung auf den Gegenſtand zurückzukommen gedenke, jetzt auf dieſe Punkte nicht weiter eingehen. Dagegen mögen einige andere Differenzen hervorgehoben werden.

Vor allem erſcheint mir die S. 22 und 30 gegebene Chronologie nicht ganz begründet zu ſein, und dieß ſelbſt dann, wenn man auch die Glaubwürdigkeit der Revelatio Stephani, bezw. den Bericht Hilduin's verwirft, nach dem die Erkrankung und wunderbare Heilung des Papſtes und die Salbung Pippins in den Sommer, näherhin auf den 28. Juli 754 fallen (S. 41—44). In dem

Punkt mag man zwar der Vita Stephani Recht geben, daß die Krankheit des Papſtes erſt nach der Salbung des Königs eintrat, während Hilduin das umgekehrte Verhältniß hat. Aber zu viel wird m. E. aus der Vita herausgeleſen, wenn man die Krankheit des Papſtes auf einen Tag beſchränkt und ſo raſch auf die Salbung folgen läßt. Denn mit dem mane und alio die wird an ſich nur das Ende, nicht die Dauer der Krankheit bezeichnet und die Worte ſind um ſo weniger in letzterem Sinn zu deuten, als es durchaus unwahrſcheinlich iſt, daß die fragliche Krankheit nur einen Tag gedauert habe. Die Abſchnitte Postea vero und Pippinus vero rex ferner ſind ſchwerlich im Sinn einer ſtrengen Zeitfolge zu nehmen. Das zwar wird feſtzuhalten ſein, daß der König bald nach der Salbung St. Denis verließ, weil er das bevorſtehende Märzfeld abzuhalten hatte. Dagegen iſt es zweifelhaft, ob die Krankheit des Papſtes der Abreiſe Pippin's voranging. Der Biograph erzählt ſie allerdings vor dieſer. Allein es iſt ihm augenſcheinlich mehr um das Ereigniß an ſich als um ſeine beſtimmte Zeitfolge zu thun. Er erwähnt ja auch weiter nichts mehr von dem Aufenthalte des Papſtes in Frankreich, und doch iſt kaum anzunehmen, daß derſelbe die ganze Zeit, die er in dieſem Lande verweilte, im Kloſter St. Denis zugebracht haben ſollte. — Sodann iſt die Bemerkung über das Todesjahr des hl. Bonifatius S. 45 ſchwerlich richtig. Oelsner's Ausführung iſt, wenn auch nicht etwa durch Pfahler, der auf die Frage nicht weiter einging, ſo doch durch Will (Qu.Schr. 1873 S. 517—529) erſchüttert worden. Zudem iſt es fraglich, ob die Salbung Pippin's deßwegen als dem Tode des hl. Bonifatius vorausgehend zu be-

trachten iſt, weil es von einigen Chroniſten vor dieſem erwähnt wird, da die bezüglichen Chroniſten innerhalb des Jahres keine ſtrenge Zeitfolge haben. — S. 263 iſt die Lesart vobis zu belaſſen. Der Sinn iſt: was ich verlange, enthält gegen Euch keine Unbilligkeit oder Härte. — Ebenſo iſt S. 273 das handſchriftliche nisi solummodo ut zu belaſſen. Durch die Änderung in ut solummodo verliert die Stelle an Beſtimmtheit und Schärfe. — Das seu endlich in der Donatio Constantini § 7 (S. 335) iſt offenbar mit „und“, nicht, wie es gewöhnlich, aber mit Verkennung des Sprachgebrauches des 8. und 9. Jahrhunderts (man vgl. nur Cod. Carol. ep. 8 inscr. ed. Jaffé p. 43, wo das seu nicht weniger als dreimal in jener Bedeutung vorkommt) geſchieht, mit „oder“ zu überſetzen.

Funk.

2.

1. **Hermae Pastor.** Graece et codicibus Sinaitico et Lipsiensi scriptorumque ecclesiasticorum excerptis, collatis versionibus latina utraque et aethiopica, libri clausula latine addita, restituit, commentario critico et adnotationibus instruxit, Elxai libri fragmenta adiecit **Adolphus Hilgenfeld.** Editio altera emendata et valde aucta. Lipsiae, Weigel 1881. XXXII, 257 S. gr. 8. Preis 8 M.
2. **Vita S. Polycarpi** Smyrnaeorum episcopi auctore Pionio primum graece edita a **L. Duchesne,** Instituti cath. Paris. professore. Parisiis, Klincksieck 1881. 40 S. 8.

3. **Corpus Apologetarum christianorum** saeculi secundi. Edidit **Jo. Car. Th. Eques de Otto.** Vol. V. Opera Justini subditicia. Editio tertia plurimum aucta et emendata. Jenae, Fischer. 1881. 426 S. 8.

4. **Opera patrum apostolicorum.** Textum recensuit etc. Fr. X. Funk. Vol. II. Tubingae 1881. Laupp. LVII. 371 S. 8. M. 8.

1. Hilgenfeld darf das Verdienſt in Anſpruch nehmen, zuerſt einen wirklich brauchbaren griechiſchen Text des Paſtor Hermä hergeſtellt zu haben, indem er ſich nicht ſo ſehr, wie die vorausgehenden Herausgeber, auf die griechiſchen Codices beſchränkte, ſondern auch die übrigen Textesquellen in umfaſſendem Maße heranzog. Seit ſeiner Ausgabe (1866) ſind zwei weitere erſchienen, die Gebhardt-Harnack'ſche und die meinige. Nunmehr bietet er eine zweite Ausgabe jener altchriſtlichen Schrift und dieſelbe kann mit Recht als emendata et valde aucta bezeichnet werden. Aus den XXIII, 176 Seiten der erſten Ausgabe wurden bei compreſſerem Druck XXXII, 257. Der Zuwachs betrifft hauptſächlich die exegetiſchen Noten, die jetzt auf den Text folgen und 87 Seiten füllen (138—225), während ſie früher, mit den kritiſchen Noten verbunden, auf ein Minimum ſich beſchränkten. H. hat hier alles umſichtig zuſammengeſtellt, was ihm die beiden vorausgehenden Ausgaben ſowie die Cotelier'ſche Tüchtiges zu enthalten ſchienen, und dazu manches Treffende und Beachtenswerthe ſeinerſeits beigebracht. Sein exegetiſcher Commentar iſt daher der umfangreichſte unter den neueren Bearbeitungen. Doch könnten die Nachweiſe der bibliſchen Parallelen noch vollſtändiger ſein. So war Vis. I c. 3, 4 zu θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ ὑδάτων außer

den angeführten Pſalmſtellen namentlich noch Pſ. 135, 6 zu notiren, weil dieſe Stelle nebſt Pſ. 23, 2 den Worten des Hermas am nächſten kommt, indem ſie insbeſondere das *ἐπὶ ὑδάτων* enthält. Daß ſodann das *ηὐλόγησεν* ibid. wirklich auf Gen. 1, 28 ſich bezieht, hätte H. wohl anerkannt, wenn er die in meiner Ausgabe ſtehende Verweiſung auf Vis. I c. 1, 6 beachtet hätte. Beide Stellen berühren ſich inhaltlich aufs engſte; in beiden iſt unverkennbar auf Gen. 1, 22. 28 Bezug genommen, und während die eine die bibliſchen Worte *πληθύνας καὶ αὐξήσας* gibt (was H. freilich auch nicht notirte), gibt die andere das dritte Hauptwort aus dem gleichen Schriftvers, das *ηὐλόγησεν*. Ebenſo vermißte ich die von mir bereits gegebenen bibliſchen Belege für das *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν* Vis. I c. 1, 6, für das *ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων* Vis. I c. 3, 4 u. m. a.

Was den Text anlangt, ſo enthält die neue Ausgabe mehrere bemerkenswerthe Conjecturen. Über einige Lesarten wird ſich ſtreiten laſſen; nicht wenige werden ſich aber wenigſtens nach meinem Urtheil wohl kaum einer allgemeinen Zuſtimmung zu erfreuen haben. In der erſten Viſion weicht, wenn ich recht gezählt habe, der Text von dem meinigen an 10, in der zweiten an 5 Stellen ab, wobei freilich die meiſten Abweichungen nur formeller Art ſind. So ſchreibt H. jetzt insbeſondere Vis. I c. 1, 9 *μεταλγήσουσιν* für *μετανοήσουσιν*, c. 3, 3 *ἀναγινωσκούσης* ſt. *ἄκουε* und *σύμμετρα* ſt. *σύμφορα*, c. 3, 4 *δυνάμει* ſt. *δυνάμει καὶ κραταιᾷ*. Ich möchte zunächſt nur das *σύμμετρα* billigen, weil es dem Context entſpricht und auch durch die lateiniſchen Überſetzungen, namentlich die zweite, etwas geſtützt iſt. Ich will in-

deſſen hier auf alle dieſe Differenzen nicht eingehen [1]). Nur zu S. XX erlaube ich mir noch zu bemerken: wenn H. weitere Lectiones variantes meiner Ausgabe anführen wollte, als ich Proleg. p. CXXX hervorgehoben, ſo konnte er in Qu.Schr. 1879 S. 160 außer den von ihm ſelbſt namhaft gemachten noch etwa 20 finden.

Über die Entſtehung, bezw. Integrität des Hermas hat H. jetzt eine andere Anſicht als früher. Nach dem Vorgange des Grafen Champagny, der die Viſionen dem apoſtoliſchen Hermas, das Übrige dem Bruder des P. Pius zuſprach, nimmt er nunmehr mehrere verſchiedene Beſtandtheile in der Schrift an. Er unterſcheidet näherhin einen Hermas apocalypticus (Vis. I—IV), einen H. pastoralis (Vis V— Sim. VII) und einen H. secundarius (Sim. VIII—X, die Verbindung Vis. V, 5 u. m. a.) und läßt den erſten Theil bald nach Clemens, etwa unter Hadrian (117—138) geſchrieben werden, da, was von der Verfolgung der Chriſten hier mitgetheilt werde, das Trajan'ſche Edict vorausſetze (S. XXIII); den zweiten läßt er zwiſchen Domitian und Trajan entſtehen; den dritten endlich ſchreibt er, da die Gnoſtiker in ihm nicht bloß im allgemeinen geſchildert, ſondern bereits auch gewöhnliche und ſchädlichere unterſchieden werden, dem Bruder, bezw. einem Zeitgenoſſen des P. Pius zu. Ich habe bereits an einem anderen Orte (Lit.

1) Bemerkenswerth ſind namentlich noch: Vis. II c. 2, 8 *ἀρνησομένους* ſt. *ἀρνησαμένους*, Vis. III c. 3, 5 *πανοῦργος εἶ περὶ τὰς ἐκζητήσεις· ἐπιμελῶς ἐκζητῶν οὖν εὑρήσεις τὴν ἀλήθειαν*, Vis. III c. 6, 7 *κεχάραξαι* ſt. *χρᾶσαι*, Vis. IV c. 1, 6 *ὡσεὶ κεράστου* ſt. *ὡσεὶ κεραμίου*, Mand. III, 3 *ὡμίλησα* ſt. *ἐλάλησα*, Sim. II, 3, 5 *ἀναφθῇ* ſt. *ἀναβῇ* bzw. *ἀναπλῇ*, Sim. V c. 2, 2 *ἐκδημῶν* ſt. *ἔντιμον*.

Rundſchau 1882 Nro. 11) vorläufig ausgeſprochen, warum ich mit dieſer Anſicht nicht einverſtanden ſein kann.

2. Die Vita Polycarpi war bisher nur in der lateiniſchen Überſetzung der Bollandiſten bekannt. Den griechiſchen Text enthält der Codex 1452 der Pariſer Nationalbibliothek, und Prof. Duchesne wies den jungen Grafen Desbaſſayns de Richemont auf ihn hin, als ihn derſelbe zur Förderung ſeiner paläographiſchen Studien um die Bezeichnung eines Schriftſtückes bat, das abgeſchrieben zu werden verdiente. Der junge Gelehrte wollte die Arbeit auch veröffentlicht wiſſen, und D. gab ſeinen Bitten mit Recht nach. Denn wenn man auch den Gehalt der Vita nicht allzu hoch anſchlagen mag, ſo iſt ſie immerhin eine Schrift vom Ende des dritten oder von der erſten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Der Biſchof Makarius von Magneſia hat ſie in ſeinem Apocriticus allem nach bereits benützt.

Der Text füllt in der vorliegenden Ausgabe die Seiten 13—37. Im Vorausgehenden wird vom Codex, von dem Alter des Schriftſtückes und dgl. gehandelt. Den Schluß machen von großer Gelehrſamkeit zeugende exegetiſche Noten.

Der Herausgeber hat ſich mit der Arbeit den Dank der wiſſenſchaftlichen Welt verdient. Ich ſchulde ihm noch einen beſonderen Dank, da er mir die Correcturbogen ſeiner Arbeit, ſoweit ſie den Text enthielten, überließ und mich ſo in den Stand ſetzte, die Vita Polycarpi in den zweiten Band meiner Patres apostolici aufzunehmen.

3. Mit dieſem Bande iſt die Edition der Juſtiniſchen Werke, der ächten wie der unächten, abgeſchloſſen. Der

Band ſchließt ſich enge an den vorausgehenden an und bildet nach einer weiteren Eintheilung die Pars II tomi III, welch letzterer die Opera Just. subditicia enthält. Die Prolegomenen zu ihm finden ſich dem entſprechend bereits im vierten Band, bzw. in Tom. III pars I. Indem ich daher auf die Anzeige jenes Bandes (Qu.Schr. 1881 S. 644 ff.) verweiſe, bemerke ich nur noch, daß der vorliegende Band außer den pſeudojuſtiniſchen Fragmenten (S. 368—375) drei Schriften enthält, die wohl alle von dem gleichen Verfaſſer herrühren und im 5. Jahrhundert in Syrien geſchrieben wurden, nämlich die Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos (S. 1—246), die Quaestiones Christianorum ad Gentiles (S. 246—326) und die Quaestiones Gent. ad Christ. (S. 326—367). Den Schluß bilden 6 ſorgfältig gearbeitete Indices.

4. Bei dieſer Gelegegenheit ſei auch der zweite Band meiner apoſtoliſchen Väter den Leſern der Qu.Schr. vorgeführt. Er enthält 1. die beiden Briefe des römiſchen Clemens an die Jungfrauen und das Martyrium deſſelben Vaters; 2. die pſeudoignatianiſchen Briefe (griech. Text und die alte lateiniſche Überſetzung) und drei Ignatiusmartyrien: das vatikaniſche, das des Simeon Metaphraſtes und das von den Bollandiſten veröffentlichte lateiniſche; 3. die Papiasfragmente und die Ausſpüche der Presbyter bei Irenäus; 4. die Vita Polycarpi. Den größten Umfang (S. 46—275) nimmt der Natur der Sache nach das Corpus pseudoignatianum ein. Ich war hier in der glücklichen Lage, weitaus mehr Hilfsmittel zu verwerthen, als ſie irgend einem früheren Herausgeber zu Gebote ſtanden, und ich darf deßhalb das Verdienſt für mich in Anſpruch nehmen, in dieſem Theil die patri-

ſtiſche Wiſſenſchaft um ein Beträchtliches gefördert zu haben. Auf das Detail iſt hier nicht einzugehen. Die Prolegomenen ſowie die einſchlägigen Abhandlungen, die früher ſchon in der Qu.Schr. (1879. 1880. 1881) erſchienen, geben darüber hinreichenden Aufſchluß.

Leider ſehe ich mich, wie beim erſten Band (Qu.Schr. 1879 S. 153 ff.), ſo auch beim zweiten genöthigt, mit der „Theolog. Literaturzeitung“ ein Wort zu reden. Man ſollte zwar kaum glauben, daß ich mich aufs neue gegen dieſes Organ vertheidigen müßte, und dieß um ſo weniger, als der Recenſent, Herr Harnack, nicht umhin konnte, mir in allen Hauptpunkten beizuſtimmen, in Betreff der Claſſification der Handſchriften wie in Betreff der Theologie des Pſeudoignatius, in letzterem Punkte freilich noch mit einigem Vorbehalt. Gleichwohl iſt eine Abwehr nothwendig.

Nachdem H. Harnack meine Textkritik in allem gebilligt, wirft er die Frage auf, ob „der griechiſche Text der pſeudoignatianiſchen Briefe nach dieſer gründlichen neuen Arbeit ein weſentlich anderer geworden ſei als der von Zahn vorgelegte“, und er antwortet darauf nicht bloß mit einem „runden Nein,“ ſondern er erklärt meine Arbeit noch überdieß als eine bloß „leichte Reviſion der Zahn’ſchen Ausgabe.“ Es ſoll vorerſt nicht gefragt werden, aus welchem Grunde H. H. dieſem Punkt ſo ſehr betont und ſich mit einem einfachen Nein nicht begnügt, ſondern zu einem runden ſich verſteigt. Wohl aber darf man fragen, welcher beſonnene Mann denn nach dem Stand der Dinge einen „weſentlich anderen Text“ überhaupt erwarten konnte und ob denn Zahn etwa gegenüber ſeinen Vorgängern einen ſolchen geliefert habe? Die Ab-

weichungen meiner Ausgabe von der Leipziger belaufen ſich allerdings nicht auf Hunderte. Doch zählte ich bei etwas raſcher Ueberſicht, die nur die Schreibweiſe betreffenden nicht gerechnet, über 40; mehrere darunter, wie Philad. 4, 5, Eph. 9, 3; 11, 1; 12, 1 betreffen nicht bloß einzelne Worte, ſondern ganze Sätze, und meine Ausgabe iſt gegenüber der Zahn'ſchen jedenfalls faſt doppelt, ja wenn die Stellen abgerechnet werden, wo dieſe einen offenbaren Rückſchritt gemacht, um das Dreifache reicher an Emendationen als die Zahn'ſche gegenüber der Cotelier'ſchen oder Dreſſel'ſchen. Überdieß handelt es ſich hier nicht bloß um Neues. Auch die Sicherheit kommt in Betracht, und daß der Text erſt durch meine Ausgabe auf einen feſten Boden geſtellt iſt, wagt auch H. H. nicht zu beſtreiten. Davon endlich, daß meine Recenſion in dem Zahn'ſchen Text des Martyrium Vaticanum faſt keinen Satz intact ließ, ſoll gar nicht weiter geſprochen werden, weil auch H. H. aus naheliegenden Gründen darüber geſchwiegen hat.

Doch iſt es nicht eigentlich dieſer Punkt, der mir eine Erklärung abnöthigt. Der Grund liegt vielmehr in der Art und Weiſe, wie H. H. ſich über meinen Commentar zu den pſeudoignatianiſchen Briefen und meine Ausgabe der Papiasfragmente ausläßt. Nachdem er das bereits angeführte Urtheil über meine Recenſion des Pſeudoignatius als eine bloß leichte Reviſion des Zahn'ſchen ausgeſprochen, fährt er fort: „Wie ſehr Funk von Zahn abhängig iſt, zeigt ſich namentlich in den ſpärlichen Anmerkungen, die zu einem Theile ſtiliſtiſche Umſchreibungen der gelehrten Noten des Vorgängers ſind." Was es aber mit dieſem Verdicte für eine Bewandtniß hat, iſt

aus Folgendem zu entnehmen. Vor allem ſind die Anmerkungen in meiner Ausgabe, wenn ſie das Auge meines Kritikers auch ſpärlich findet, um ein Bemerkenswerthes reicher als die Zahn'ſchen. Man vergleiche nur die Noten S. 86, 106 f., 110 f., 120 f., 136 mit den einſchlägigen Noten der Leipziger Ausgabe, ſofern dieſe überhaupt auf die Stellen eingegangen iſt. Sodann aber beziehen ſich die umfangreichſten und wichtigſten meiner Anmerkungen auf die theologiſche Richtung des Pſeudoignatius, bezüglich deren ich gegenüber meinem gelehrten Vorgänger eine ganz entgegengeſetzte Anſchauung habe, indem ich den Falſator als Nicäner faßte, während er einen Antinicäner in ihm ſieht. Wie mag man nun bei dieſem Sachverhalt von Abhängigkeit ſprechen? Ich weiſe den Vorwurf als einen ungerechten und böswilligen zurück, und ich werde meinen Proteſt noch näher begründen, ſobald es H. H. gefällt, aus der Region der Allgemeinheit in den Bereich des Details herabzuſteigen.

Was die Papiasfragmente u. dgl. anlangt, ſo habe ich ſie allerdings nach der Anordnung der Leipziger Ausgabe abdrucken laſſen, jedoch nicht unverändert, da ich unter den Testimonia veterum eines als mit Unrecht aufgenommen ſtrich und die Ausſprüche der Presbyter bei Irenäus umgekehrt in größerem Umfang aufnahm, und ich that dieſes optima fide und ohne auch nur entfernt daran zu denken, daß mir daraus ein Vorwurf erwachſen könnte. Denn im andern Fall hätte ich die Fragmente anders disponirt, und in einer glücklichen Viertelſtunde läßt ſich ja eine derartige Arbeit leicht ausführen. Ich verfuhr m. a. W. ſo, weil ich in der bezüglichen Zuſammen-

ſtellung, wenn ich ſie auch als zweckmäßig erachtete, gar kein beſonderes Verdienſt erblickte. Oder meint denn H. H. wirklich, damit etwas Großes geleiſtet zu haben, daß er das eine Stück unter Nro. 1 ſtellte, das andere unter Nro. 2 u. ſ. w., oder ſoll mir etwa daraus ein Vorwurf erwachſen, daß ich nicht mehr Fragmente veröffentlichte, als überhaupt vorhanden ſind? Die eine Annahme wäre ſo lächerlich als die andere. Die Hauptſache liegt hier nicht in der Aufeinanderfolge der Stücke, ſondern in ihrer Erklärung, und daß meine Ausgabe in dieſer Beziehung durchaus ſelbſtändig und zugleich bei aller Kürze beträchtlich reicher iſt als die Leipziger, kann jeder bei einer nur flüchtigen Einſichtnahme finden.

Freilich meint H. H., ich hätte die Fragmente beſſer ganz weggelaſſen, da der zweite Band ohnehin ſchon einen ſo bunten Inhalt umfaſſe, und er fühlt ſich ſogar zu der Erklärung berufen, dieſes wäre für mich würdiger geweſen und hätte mir den Vorwurf erſpart, die Leipziger Ausgabe bis auf den Grund ausgeſchöpft zu haben. Als ob ich dieſes auch nur entfernt beabſichtigt hätte? Für mich waren bei der Aufnahme der Stücke rein die ſachlichen Geſichtspunkte maßgebend (denn im anderen Fall hätte ich ja auch das Symbolum eccles. Rom. der Leipz. Edition aufnehmen müſſen), und daß die Fragmente des Papias in eine größere Ausgabe der apoſtoliſchen Väter gehören, wird kein Unbefangener beſtreiten. Die Sache iſt ſo klar, daß ich, nachdem ich einmal unſerer Ausgabe einen weiteren Rahmen gegeben, nur darüber im Zweifel ſein konnte, ob ich die Fragmente nicht ſchon dem erſten Bande einverleiben ſolle, und daß man mir eher einen Vorwurf hätte machen können, wenn ich ſie

weggelaſſen hätte. H. H. ſelbſt hätte dieſen Mangel ſicherlich am wenigſten ungerügt und die Gelegenheit unbenützt gelaſſen, die Tübinger Ausgabe gegenüber der Leipziger als unvollſtändig darzuſtellen.

Mit dieſer Bemerkung berühre ich den Punkt, der H. H. offenbar zu den angeführten Beſchuldigungen und Verdächtigungen Anlaß gab. Ich brauche ihn nicht weiter zu verfolgen. Für den einſichtigen Leſer genügt die kurze Andeutung. Dem Kritiker aber habe ich zu bemerken, daß er die Wahrung meiner Würde getroſt mir ſelbſt überlaſſen kann, da man in Schwaben ſo gut weiß als in Heſſen und anderwärts, was literariſcher Anſtand iſt.

Funk.

3.

Octavius. Ein Dialog des M. Minucius Felix, überſetzt von **B. Dombart.** Zweite Ausgabe. Erlangen. Verlag von Andreas Deichert. 1881.

Wenn ſonſt die Kirchenväter ſich gerade keiner beſonderen Gunſt von Seite der Philologen zu erfreuen haben, ſo macht doch der Dialog Octavius von Minucius Felix hievon eine bemerkenswerthe Ausnahme. Seitdem das bereits verloren geglaubte Büchlein durch Franziskus Balduinus im Jahre 1560 in dem fälſchlich ſg. »liber octavus Arnobii« wieder entdeckt worden war, nahm es „theils wegen ſeines wichtigen Inhalts, theils wegen ſeiner gefälligen Form das Intereſſe der Theologen und mehr noch der Philologen fortwährend in Anſpruch.“ Zunächſt war es die Beſchaffenheit des Textes, der ſie

ihre ſtete Aufmerkſamkeit zuwandten. Abgeſehen von den Ältern, unter denen namentlich der Engländer Davies († 1732) zu nennen iſt, haben in neuerer Zeit Dombart, der Herausgeber des angezeigten Werkes, ſodann Uſener und Vahlen den Text unſeres Dialogs zum Gegenſtand eingehender Studien gemacht und auf ihre Verbeſſerungen geſtützt hat der rühmlichſt bekannte Kritiker K. Halm im Jahr 1867 die erſte kritiſche Ausgabe des Minucius Felix veröffentlicht. Der nämliche Gelehrte hat auch, was ſo nebenbei bemerkt ſein mag, durch die Herausgabe des Sulpicius Severus, des „chriſtlichen Salluſt's" unſern Dank verdient. An Halm's Text nun ſchloß ſich die Überſetzung an, die Dombart in Form von Programmen des Erlanger Gymnaſiums in den Jahren 1875 und 79 veröffentlichte, und die oben angezeigte Schrift iſt nur ein erneuter Abdruck jener Überſetzung, zu der jedoch der lat. Text hinzugefügt iſt, aber in einer von Halm abweichenden Geſtalt. Die Variantes ſind unten angegeben und in einem kritiſchen Anhang näher begründet. Wir haben allen Grund, dem Überſetzer für ſeine Gabe dankbar zu ſein; er hat uns nicht nur einen kritiſch ſorgfältig bearbeiteten Text, ſondern auch eine getreue, klare und ſchöne Überſetzung geliefert und wir wünſchen nur, daß namentlich Studirende der Theologie das Büchlein recht fleißig benützen mögen. Iſt ja doch unſer Dialog in mehr als einer Hinſicht intereſſant. Denn einmal iſt er wenigſtens in den Augen Vieler die erſte chriſtliche Schrift in lat. Sprache. Sodann gewährt uns der Dialog einen klaren Einblick in die Art und Weiſe, wie der Kampf zwiſchen Heidenthum und Chriſtenthum auf wiſſenſchaftlichem Gebiete geführt wurde. Während der Heide

Cäcilius alle, auch die albernſten Vorwürfe gegen das Chriſtenthum mit ſteigender Vehemenz vorbringt, ſucht ihn der Chriſt Octavius mit klaſſiſcher Ruhe zu widerlegen. Es fällt ihm gar nicht ein, das Heidenthum in Bauſch und Bogen zu verdammen, vielmehr ſucht er alle Meinungen heidniſcher Philoſophen, die nur irgendwie einen chriſtlichen Gedanken ſtreifen, ſorgfältig zuſammen, um ſie zu Gunſten ſeiner Sache zu verwerthen. Endlich zeigt der Dialog eine für jene Zeit ſeltene Reinheit und Gewandtheit der Darſtellung. Minucius war ein gründlicher Kenner der alten Klaſſiker, wie die zahlreichen Reminiſcenzen aus denſelben beweiſen. Daß in ganz beſonderer Weiſe Ciceros Schrift de natura deorum benützt und verwerthet wurde, bringt die Natur des Inhalts mit ſich. Der Anlage nach ſcheint uns aber des Tacitus dialogus dem Minucius vorgeſchwebt zu haben, nur daß die Gliederung bei ihm noch viel einfacher iſt als bei jenem. Die Citate und Anſpielungen an klaſſiſche Schriftſteller ſind vom Herausgeber ſorgfältig angegeben, hätten aber vielleicht noch vermehrt werden können; z. B. die Stelle cap. 27, 8: naturale est enim odisse quem timeas erinnert faſt unwillkürlich an Tacitus Agricola cap. 42: proprium humani ingenii est odisse quem laeseris. Ebenſo klingt cap. 32, 7: Deus ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est ſehr nahe an Seneca ep. 41: prope est a te deus, tecum est, intus est. Und ſo ließen ſich wohl dem Sinne nach noch manche Parallelſtellen anführen, die unſers Erachtens ein nicht minderes Intereſſe verdienen, als die dem Wortlaute nach angeführten.

Man hat ſchon öfters verlangt, in den Gymnaſien

ſtatt der heidniſchen Klaſſiker die Kirchenväter zu leſen, da man aus ihnen gerade ſo gut latein lernen könne wie aus jenen. Bei oberflächlichem Durchleſen unſeres Dialogs iſt man verſucht, wenigſtens für Minucius Felix obige Forderung als berechtigt anzuerkennen, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dem Inhalte nach die Schrift zu den ſchönſten und geiſtreichſten des Alterthums gehört und hoch ſteht über Ciceros Bücher de natura deorum, namentlich auch wegen ihres befriedigenden Ausgangs, während im Grund genommen Ciceros Schrift reſultatlos endigt. Aber der Form nach iſt troß der ſcheinbaren Klaſſicität unſer Dialog keineswegs klaſſiſch oder gar ciceronianiſch. Wenn Muralt ſagt: »majore etiam quam Lactantius jure christianus Cicero dici poterit Minucius,« ſo iſt das ſehr cum grano salis zu nehmen. Wir haben ja ſchon hervorgehoben, daß Minucius ein für ſeine Zeit reines Latein ſchreibt, aber er iſt eben doch ein Kind ſeiner Zeit. Daher finden wir bei ihm nicht nur eine Menge von Archaismen, Neologismen und Provinzialismen, ſondern auch die ſcheinbare Eleganz artet mitunter in Geziertheit und Spielerei aus, wie es eben in jener Zeit Mode war. Als Schullektüre können wir daher den Minucius Felix ebenſowenig empfehlen als irgend einen andern Profanſchriftſteller des 2. Jahrhunderts. Dagegen Studirenden der Theologie kann, wie ſchon geſagt, die wiederholte Lektüre des ſchönen Büchleins nicht dringend genug angerathen werden.

Gmünd. Dr. Herter.

4.

Hinkmars von Rheims kanoniſtiſches Gutachten über die Eheſcheidung des Königs Lothar II. Ein Beitrag zur Kirchen=, Staats= und Rechts=Geſchichte des IX. Jahrhunderts von Dr. **Max Sdralek.** Freiburg i. Br. Herder 1881. 8. X und 199 S. (3 M.).

Lothar II., König von Lothringen, Enkel Ludwigs des Fr. und Bruder Kaiſer Lugwigs II., hatte ſich im Todesjahre ſeines Vaters, des Kaiſers Lothar I., 855 vermuthlich aus politiſchen Gründen mit Theutberge, einer Tochter des burgundiſchen Grafen Boſo, verehelicht. Die Ehe blieb kinderlos und der wollüſtige König verſtieß ſchon 2 Jahre nachher (857) die ſchuldloſe Gemahlin, um ſich einer gewiſſen Waldrade von unbekannter fränkiſcher Herkunft hinzugeben. Der üble Leumund des Bruders der verſtoßenen Königin, des Abtes Hukbert von St. Moritz (im jetzigen Canton Wallis) ſollte dazu dienen, das unſittliche Vorgehen Lothars mit dem Scheine des Rechts zu umkleiden. Es wurde deßhalb das Gerücht in Umlauf geſetzt, vor der Verehelichung Theutberges mit dem König habe ihr eigener Bruder Hukbert mit ihr auf unnatürliche Weiſe Blutſchande getrieben, ein Verbrechen, welches die Fortſetzung der Ehe für Lothar zur rechtlichen Unmöglichkeit mache. Eine Verſammlung adeliger Laien, im ſog. Königsgericht, hatte im darauffolgenden Jahre (858) über die Schuld der Königin zu entſcheiden. Da aber ſeitens des Klägers ein Zeugenbeweis nicht geführt werden konnte und Theutberge leugnete, ſo wurde ſie zum Ordal der Keſſelprobe, dem judicium aquae ferventis, angehalten. Ihr Stellvertreter holte in der That den Ring aus ſiedendem Waſſerkeſſel

mit unverletztem Arm, ſie wurde darum gerichtlich freigeſprochen und Lothar mußte ſie wieder in ihre königlichen und ehelichen Rechte reſtituiren. Allein er lebte fortan nicht mit ihr, ſondern mit Waldrade zuſammen und ſuchte nach neuen Mitteln, um dieſes Verhältniß zu legitimiren: Theutberge ſollte nunmehr zur Ablegung eines Schuldbekenntniſſes gezwungen werden, auf Grund deſſen die Ehe gelöst werden könnte; die Biſchöfe ſeines Reichs mußten ihm bei der Ausführung dieſes Plans behilflich ſein, vor allem gewann er den pflichtvergeſſenen Erzbiſchof Günther von Cöln und den unwiſſenden Thietgaud von Trier, ſowie den Biſchof Adventius von Metz. Im Anfang des Jahres 860 wurden nacheinander zwei Synoden zu Aachen veranſtaltet; die Königin, auf Grund ihrer erzwungenen Selbſtanklage für ſchuldig befunden, ward zur öffentlichen Kirchenbuße verurtheilt, der König aber ermahnt, unter ſolchen Umſtänden die Ehe mit ihr nicht fortzuſetzen. Theutberge entfloh jetzt zu dem Oheim ihres Gemahls, zu König Karl dem Kahlen von Frankreich, in deſſen Gebiet auch der Metropolitanſprengel Hinkmars lag.

Eben dieſer Erzbiſchof von Rheims, welcher damals mächtigen politiſchen Einfluß im weſtfränkiſchen Reiche beſaß und als das kanoniſtiſche Orakel ſeiner Zeit galt, wurde auch um ſeine Anſicht über dieſe Eheſcheidungsangelegenheit befragt (Sdralek S. 13—17) und von ihm verlangt, daß er auf Grund der Lehre der hl. Schrift und der Väter ſein Gutachten über die Schuld oder Unſchuld der Königin, beziehungsweiſe über die gefällten richterlichen Urtheile abgebe und ſich über den ferneren modus procedendi ausſpreche. Sdralek hat es

in hohem Grade wahrſcheinlich gemacht, daß wir die Frageſteller in Lothars Reich ſelbſt zu ſuchen haben, näherhin daß die Formulirung der 23 Fragen lothringiſchen Biſchöfen zuzuſchreiben iſt und daß ſich Hinkmar bald nach der II. Aachener Synode (Febr. 860) im Beſitz der Fragen befunden haben muß; auch ſtützt er mit neuen und ſtärkeren Gründen die Vermuthung E. Dümmlers, daß die Antwort ſeitens des Erzbiſchofes — eben das vorliegende kanoniſtiſche Gutachten de divortio Lotharii et Teutbergae — noch in demſelben Jahre (860) abgefaßt worden ſei (S. 1—8). Dieſe Vorfragen erledigt der I. Theil der Schrift Sdralek's (S. 1—21 der III. Theil (S. 188—199) befaßt ſich mit Hinkmars Gutachten über das adulterium der Gräfin Engeltrud. Auch dieſer Ehezwiſt betraf die gleiche Familie, denn Engeltrud war die Gemahlin des Grafen Boſo, dieſer aber ein Sohn des obengenannten Boſo, alſo ein Bruder der Königin Theutberge. Die diesbezüglichen Fragen wurden dem Erzbiſchof gleichzeitig mit den die Eheſcheidung Lothars betreffenden zugeſtellt; da ſie aber keinen weſentlich neuen Gegenſtand zum Inhalt haben, ſo finden wir auch in ihrer Beantwortung wenig Neues und konnte ſich deßhalb der Verfaſſer in ſeinem III. Theile mit Recht auf weniges beſchränken.

Um ſo ausführlicher behandelt er im II. Theile ſeiner Schrift (S. 22—187) Hinkmars Gutachten über das divortium des Königs Lothar, indem er ſich zur Aufgabe ſetzt, „ſämmtliches hiſtoriſches Material, welches das Werk für den Eheſcheidungsprozeß Lothars bietet, herauszuſchöpfen, die Rechtsanſichten Hinkmars zu entwickeln, und darzuſtellen, in wie weit ſie ſich von

denen des Papſtes einerſeits und denen der lothringiſchen Biſchöfe andererſeits unterſcheiden, in wie weit ſie übereinſtimmen.“ (S. VI). Er analyſirt demgemäß Hinkmars Schrift aufs genaueſte und beſpricht in mehreren Kapiteln deſſen Äußerungen über den Eheprozeß Lothars vor dem weltlichen Gericht (i. J. 858), über die crimina der Königin, über Eid und Ordal, über die beiden Synodalgerichte zu Aachen (i. J. 860), über die Lösbarkeit der Ehe Lothars mit Theutberge, über das Ehehinderniß des Inceſtes ꝛc.ꝛc. Schon aus dieſer kurzen Inhaltsangabe iſt erſichtlich, daß ſich dem Verfaſſer verſchiedenartige Fragen zur Erörterung darboten und wir fügen gern hinzu, daß er eine bedeutende Geſchicklichkeit in ihrer Behandlung und durch umfaſſende Beiziehung der einſchlägigen Literatur eine nicht geringe Gelehrſamkeit an den Tag gelegt hat; wir können ſeinen Ausführungen in allen wichtigeren Punkten beiſtimmen, ausgenommen die Frage nach dem in Eheſachen competenten Gerichte. Sdralek glaubt nach eingehender Unterſuchung der in dem „Gutachten“ niedergelegten Rechtsanſichten Hinkmars dem von Rud. Sohm aufgeſtellten Satze beipflichten zu müſſen: „Die Ehegerichtsbarkeit im fränkiſchen Reich iſt eine weltliche“ und ſagt mit Beziehung hierauf von der Abhandlung des Erzbiſchofs: „ſie iſt inſofern von Bedeutung, als darin jener von Sohm aus Einzelfällen abſtrahirte allgemeine Satz von einem zeitgenöſſiſchen Erzbiſchof und einer kanoniſtiſchen Autorität des 9. Jahrhunderts ausgeſprochen und in Anwendung an einen berühmten Eheprozeß gebracht wird“ (S. 119). Allein gegen die Richtigkeit dieſer Auffaſſung der Hinkmarſchen Anſicht erheben ſich ſtarke Bedenken. Aus dem vom Verf. beigebrachten

Beweismaterial ergibt ſich mit Sicherheit nur die Forderung Hinkmars, in einer ſolchen Sache ſollen verheirathete Laien, nicht Geiſtliche die Unterſuchung führen, bezüglich der Fällung des richterlichen Urtheils aber iſt ja auch dem Verf. der Hinkmarſche Satz nicht unbemerkt geblieben: ne alterius feminae copulam conjugalem rex expetat, antequam legali virorum illustrium judicio et sacerdotali decreto conjux, quam legaliter accepit, ipso etiam conjugis nomine judicetur indigna (Resp. XXI. Migne CXXV. 736. D). Daß der Erzbiſchof an manchen Stellen den Gehorſam gegen die lex civilis, die Wichtigkeit des legale judicium betont, kann nicht auffallen, da er ja die Giltigkeit der Ehe Lothars mit Theutberge verficht und dieſe Giltigkeit hatte eben ein weltliches Gericht i. J. 858 ausgeſprochen, jedenfalls kann es nicht als ein entſcheidender Beweis angeführt werden, da Hinkmar an anderen Orten wieder hervorhebt, daß ein Eheprozeß vor eine geiſtliche Inſtanz gehöre, weil dabei fides und religio in keiner geringen Weiſe betheiligt ſei (S. 164). Zudem iſt nicht anzunehmen, daß Lothar ſeinen Prozeß vom weltlichen Gericht an ein Synodalgericht gebracht, daß Hinkmar ſelbſt eine General-Synode als kompetente Inſtanz gefordert hätte, wenn damals im fränkiſchen Reich Eheſachen ausſchließlich vor ein weltliches forum gehört hätten; und wenn, was Sdralek glaubhaft nachweiſt, die III. Aachener Synode (862) ſich eng an Hinkmars Gutachten anſchloß (S. 145), ſo hätte ſie gewiß den Haupteinwand Hinkmars, daß ein geiſtliches Gericht in dieſer Sache gar nicht kompetent ſei, berückſichtigen müſſen.

Es zeigt ſich an dieſer Frage wie an den meiſten

andern, die Hinkmar in den Kreis ſeiner Erörterung zieht, wie es oft ſchwer ja unmöglich iſt, deſſen Anſicht klar und unzweideutig herauszuſtellen. Die Schwierigkeit iſt bei der vorliegenden Abhandlung des Erzbiſchofs um ſo größer, weil er nicht in ſyſtematiſcher Ordnung ſeine Auseinanderſetzungen vorführt, ſondern ſich an die regelloſen interrogationes der Frageſteller anſchließt. Um ſo höheres Lob gebührt dem Fleiß und der Genauigkeit, mit welcher Sdralek das Verworrene geſichtet und in lichtvoller wenn auch zuweilen etwas breiter Weiſe dargeſtellt hat; ſeine Arbeit verdient die vollſte Empfehlung.

Rottenburg. Rep. Berg.

5.

Kirchliche Kunſt. Cartons für Glas-Moſaik, Wand- und Tafelmalerei, Stickerei u. ſ. w. in ihrer Anwendung für Kirchenſchmuck. Von **Johann Klein**, kaiſ. Profeſſor, Hiſtorienmaler. Einleitung und erläuternder Text von Dr. Karl Lind. Wien, Jaffé. 1880 nud 1881. I. und II. Folge, à 10 Bildtafeln gr. Fol. Preis 40 Mk.

Für die praktiſche Ausführung der Principien in der Glasmalerei, die in Qu. Schr. 1880, H. III. ausgeſprochen ſind, erlaubt ſich Verf. jener Abhandlung die oben angezeigten Entwürfe zu empfehlen, da ſie überall an denjenigen Orten, an welchen man ſich mit dem Gedanken an Anſchaffung von gemalten Kirchenfenſtern beſchäftigt, die eingehendſte Beachtung verdienen. Wenn die bis jetzt vorliegenden Cartons zunächſt allerdings Projekte für größere Gotteshäuſer enthalten, ſo wird ein

geſchickter Glasmaler doch Motive genug herausfinden, die auch für kleinere Landkirchen anwendbar ſind; unter allen Umſtänden ſind ſie ihm eine Vorlage, wie die Sache zu behandeln iſt. Alle Cartons, in photographiſchem Preſſendruck correkt und ſauber ausgeführt, zeigen eine ſtrenge ſtiliſtiſche Behandlung neben Reichhaltigkeit des Inhalts. Namentlich iſt ein Hauptaugenmerk auf die Symbolik und Typologie geworfen, darum auch für monumentale Wandmalerei ſelbſt aus den zunächſt für Fenſter beſtimmten Vorlagen Manches zu entnehmen wäre. „Es war ein Lieblingsgedanke der Künſtler des frühen Mittelalters, ſagt das Vorwort, mit den Darſtellungen aus dem Leben Chriſti die Beziehungen auf daſſelbe als Vorbilder und geheimnißvolle Hinweiſungen bildlich in Verbindung zu bringen. An den Domen und an den zahlreichen kirchlichen Gegenſtänden aus jener Zeit, die uns erhalten blieben, begegnen wir nicht ſelten jenen eigenthümlichen und eine Erläuterung fordernden Darſtellungen. Das Beſtreben, dieſe geiſtigen Beziehungen feſtzuſtellen und für die Begebenheiten des neuen Bundes Vorbilder im alten Bunde zu ſuchen, reicht weit in die Kindheit des Chriſtenthums zurück. Durchdrungen von den Satzungen der neuen Lehre und von den Erzählungen über das Leben des Heilandes, ſuchte man mit frommem Eifer im alten Teſtamente nach Vergleichsſtellen und Vorbilder-Nachrichten, man bemühte ſich, einen völligen Parallelismus zu ſchaffen, um darzuthun, daß das, was im neuen Teſtament als vollendete Wahrheit, als Thatſache erſcheint, bereits in der Bibel vor- oder ſinnbildlich ausgeprägt iſt. Schon in den Schriften der Kirchenväter, im erſten Jahrhundert bis zum fünften, finden wir all-

mälig eine reiche Fülle ſolcher Beziehungen geſammelt und für die Kunſt der nachfolgenden Zeiten als dankbare Motive zur Verwerthung aufgeſpeichert.“

Dieſe Typologien finden wir aber in der chriſtlichen Kunſt erſt angewendet im Beginne des zweiten Jahrtauſend, wo ſie in den Verzierungen der Portale, der Capitäle und Frieſe der damaligen Kirchen und der kirchlichen Geräthe, auf Stoffen für kirchlichen Gebrauch, in Miniaturen und mit Vorliebe in den Gemälden der Fenſterverglaſungen Anwendung finden. Dieſe ſymboliſchen und typologiſchen Darſtellungen finden ſich beſonders auch in jenen Handſchriften, die mit dem allgemeinen Namen der biblia pauperum bezeichnet werden und eine ſolche Art biblia pauperum ſollen auch unſere Entwürfe ſein, eine Fundgrube für Künſtler, in welcher ſie Anregung finden ſollen, den ſchönen typologiſchen Beziehungen wieder eine gebührende Würdigung in der kirchlichen Kunſt zu Theil werden zu laſſen.

Tafel I. und II. enthalten zwei romaniſche Fenſter, die im Dome zu Münſter ausgeführt ſind; der Grundgedanke im erſtern iſt die Geburt Chriſti mit den typologiſchen Medaillons: Abner vor David, und mit vier Bruſtbildern von Propheten in Halbmedaillons. Zu unterſt iſt die Geburt Chriſti, oberhalb des Hauptbildes in zwei Medaillons: Mariä Verkündigung, darüber in einem Dreipaß: Moſes vor dem brennenden Dornbuſch. Die gleiche Compoſition zeigt das zweite Fenſter mit dem letzten Abendmahle als Hauptbild, darüber die Typologien: Melchiſedech und Abraham, und das Mannaregnen, zu unterſt Chriſti Einzug in Jeruſalem, darüber vorbildlich: David mit dem Haupte Goliaths wird von

den Frauen Iſraels begrüßt, und Eliſäus, wie ihm nach der Himmelfahrt des Elias die Juden wieder huldigten. Die Zeichnung iſt eine durchaus ſtrenge, die Compoſition einfach und klar und die Raumeintheilung eine ſo geſchickt gemeſſene, daß das Ganze ſchon in der uns vorliegenden Zeichnung als ein reich durchwirkter Teppich erſcheint. Daß Prof. Klein die beſten alten Muſter kennt und genau ſtudirt hat, ſieht man ſchon in der Art und Weiſe, wie er jeden kleinſten Raum in der geeignetſten Weiſe auszunützen verſteht. Um dem Figürlichen kein Übergewicht gegenüber dem Ornamentalen zu geben, fügen ſich z. B. Propheten und Engel ganz arabeskenartig in den für ſie beſtimmten Raum.

Tafel III. und IV. haben als Hauptbilder die Kreuzigung, erſtere für den Dom zu Münſter, letztere für Groß St. Martin zu Cöln, beide romaniſch. Als Vorbilder ſehen wir: den Segen Iſaaks mit den gekreuzten Armen über ſeine beiden Söhne Jacob und Eſau, die Anbringung des Tauzeichens auf den Judenhäuſern in Ägypten, die Wittwe von Sarepta und Elias, Abrahams Opfer und die eherne Schlange.

Tafel V. und VI. enthalten wieder zwei romaniſche Fenſter, für den Dom zu Münſter ausgeführt; des erſtern Hauptbild hat Chriſti Himmelfahrt, darüber als Typen: wie Henoch durch die Hand Gottes in den Himmel gehoben wird, und wie Elias auf feurigem Wagen gen Himmel fährt. Zu unterſt die Auferſtehung; Vorbilder hiezu: Samſon die Thürpforten von Gaza tragend und Jonas vom Fiſche ausgeworfen. Das 2. Fenſter zeigt Chriſtum als Weltenrichter mit den zwölf Apoſteln, je drei in einem Medaillon.

Tafel VII. und VIII. ſowie Tafel I. und II. der 2. Lieferung haben die Abbildungen der von Oberbaurath von Egle im gothiſchen Stile neuerbauten Marienkirche zu Stuttgart. Sie enthalten die Hauptdarſtellungen aus dem Leben, Leiden und Sterben Chriſti ſowie ſeiner Verherrlichung. „So umgeben dieſe inhaltsvoll und geiſtreich veranlagten Glasteppiche den heiligſten Opferraum, das Altarhaus, Vorbild und Erfüllung in ihren Darſtellungen entrollend. Der göttliche Heiland beginnt mit einem Acte der Demuth, der Fußwaſchung, ſein Erlöſungswerk, nachdem Hochmuth und Stolz den Fall der Engel und des Menſchenpaares verſchuldet, die Menſchheit alſo erlöſungsbedürftig gemacht. Es folgt die Einſetzung des Altarsſakraments und der hl. Meſſe bei dem letzten Abendmahle, vorgebildet durch das Opfer Melchiſedeks und die wunderbare Speiſung des Propheten Elias; der Beginn ſeines Leidens am Ölberg, der Schluß durch den Opfertod am Kreuze. Im gegenüberſtehenden Fenſter ſchließt ſich die Grablegung an, unter welcher wir die erſte Folge des Erlöſungswerkes, die Befreiung der Altväter aus der Vorhölle erblicken. Sie iſt typologiſch vorgebildet durch Davids Siege über den Löwen und Goliath. In gleicher Linie mit Abendmahl und Grablegung ſteht im Mittelfenſter, deſſen Charakter der der Glorification iſt, der Sieg über Tod und Hölle, die Auferſtehung. Samſon und Jonas fügen ſich als traditionelle Typen des alten Teſtaments dem Sockel ein, in deſſen Mittelfeld der Auferſtandene Maria Magdalena als Gärtner erſcheint. Ehe Er zum Vater zurückkehrt, gründet Er ſeine Kirche: Christus tradit Petro claves regni coelorum. Der Himmelfahrt folgt die Herabkunft des hl. Geiſtes und

dieſer wieder die Krönung Mariens, wie es einer der hl. Jungfrau geweihten Kirche angemeſſen iſt. Die Mittelbilder ſind von je 4 Propheten flankirt, die in ſeitlichen Tabernakeln geſtellt, auf Schriftbändern die Weisſagungen der großen Geheimniſſe halten, welchen ſie als gotterleuchtete Verkünder ideell aſſiſtiren. Um die Beziehungen zum alten Teſtamente auch in der Kreuzigung und in dem Pfingſtfeſte feſtzuhalten, ſind die Dreipäſſe der Couronnements mit dem Opfer Abrahams und der ehernen Schlange, reſp. mit der Geſetzgebung auf Sinai und dem Opfer des Propheten Elias auf Carmel, bedeutungsvoll beſetzt. Ihren architektoniſchen Abſchluß finden dieſe Fenſter in den großen Vier- und Sechspäſſen, welche der Künſtler zur Aufnahme der hl. Dreifaltigkeit als dem Anfange, dem Inhalt und Ziele unſeres Glaubens geiſtvoll und theologiſch ſo correkt beſtimmt hat. Gott Vater umgeben die Cherubims; das myſtiſche Opferlamm, den Sohn, die Evangeliſten und neun Chöre der Engel; dem hl. Geiſte, als Taube auf dem Buche der Offenbarung, ſtreben andere Tauben zu, Symbole für ſeine Gaben. So enthalten dieſe drei Chorfenſter nebſt dem Erlöſungswerke Chriſti und der Gründung ſeiner Kirche auch ganz prägnant die Idee der Trinität, welche wir gläubig vor Allem im hohen Chor der Kirche ſuchen und finden ſollen." So die ſchöne Beſchreibung der Entwürfe für die Chorfenſter der Stuttgarter Marienkirche.

Sämmtliche bisher verzeichneten Fenſterverglaſungen wurden ausgeführt durch die Tiroler Glasmalerei (D. Jele, Neuhauſer und Co.) in Innspruck.

Ebenſo ſinnreich ihrem Inhalte nach als herrlich in ihrer Compoſition ſind Tafel III. und IV. der 2. Lie-

ferung. Sie geben die Entwürfe zweier anſehnlicher, viertheiliger Portalfenſter für die Stadtpfarrkirche zu Borken in Weſtphalen und enthalten die zweimalige Ankunft Chriſti als Heiland und Richter. Im erſten Hauptbilde iſt die Geburt Chriſti mit der Anbetung der Hirten und der hl. Dreikönige ſehr ſchön verbunden, um die Berufung des Juden- und Heidenthums zur Erlöſung zu bekunden, während im zweiten Chriſtus als Richter zur Rechten des Vaters thront, daneben Maria und Johann Baptiſt als Vermittler und Fürbitter, und darüber die 12 Apoſtel als Zeugen des Gerichtes harren. In der unteren Abtheilung halten zwei Engel mit dem aufgeſchlagenen Buche und der Poſaune, mit Waage und Flammenſchwert Wache an der geſchloſſenen Himmelspforte, während rechts bereits die Seligen von Engeln begleitet erſcheinen, links die Verdammten in den Höllenſchlund gezerrt werden. Sehr paſſend ſind auch die großen Maaßwerke der beiden Fenſter decorirt: in dem einen ſtellen Lilienreinheit und Roſenpracht, in einen Kranz geflochten, gleichſam die Freuden der Natur über die Menſchwerdung dar, während in dem andern das Kreuz als Zeichen der Erlöſung, umgeben von Engeln mit den Leidenswerkzeugen, das letzte Gericht ankündigen. Das iſt alles ſo ſchön, ſo einfach und ungezwungen in den für dasſelbe beſtimmten Raum hineincomponirt, daß nichts überflüſſig, nichts ſelbſtſtändig und anſpruchsvoll, aber auch nichts leer erſcheint, ſondern das Ganze ſich zu einem großartigen Tableau erhebt und dennoch den Grundcharakter eines reichen Teppichs bewahrt mit Gleichberechtigung von Figur und Ornament. Aus dieſen beiden Entwürfen

laſſen ſich herrliche Motive auch für die monumentale Wandmalerei mutatis mutandis entnehmen.

Tafel V. und VI. zeigen ein Hauptchorfenſter der alten Stadtpfarrkirche zu Mödling mit der Jugendgeſchichte Jeſu und dem Wappen des Kaiſerthum Öſterreichs, „weil dieſes Fenſter aufs Staatskoſten zur Förderung monumentaler Kunſtzwecke zugeſichert wurde,“ ſowie das Franz Xaveri Fenſter für die St. Lamberti Kirche in Münſter, „geſtiftet von der Bruderſchaft der dortigen Kaufleute.“

Die Compoſitionsart des letztern mit ſeinen vielen und großen Figuren, zuſammengedrängt in einen verhältnißmäßig ſo kleinen Raum, wäre nur mit Vorſicht nachzuahmen.

Außer dieſen Vorlagen für Fenſterverglaſungen finden wir in beiden Lieferungen auch ſolche für Nadelarbeiten, zwei große Teppiche, der eine für St. Stephan, der andere für die Franziskanerkirche in Wien, ſehr koſtbare, reiche Arbeiten; ferner Entwürfe für ein Moſaikbild und für Reliquenkreuze.

Endlich haben wir noch zwei Cartons für Wandmalerei zu nennen, die im Dome zu Münſter ausgeführt ſind: Maria als Fürbitterin und Königin der Engel im Kreiſe der Erzengel und Cherubim, und ein thronender Chriſtus mit dem Buche des Lebens, umgeben von St. Petrus und Paulus, den Patronen der Diözeſe. Die Evangeliſtenzeichen ſind ſehr geſchickt in das Füllungsornament der abſteigenden Zwikel eingelegt. Auf dieſen beiden letztern Blättern ſind noch beigegeben die Typen des Kreuzestodes: die eherne Schlange, die Traubenträger aus Canaan, Eleazar opfert ſich im Kampfe, das T-Zei-

chen; ferner des heiligſten Altarſakraments: Mannaregen, Moſes öffnet die Quelle aus dem Felſen, Melchiſedek und Abraham, der Prophet Elias wird von Engeln geſpeist, das Gaſtmahl des Aſſuerus.

Eiſenharz (Württbg.) Pfr. Detzel.

6.

Das Todesjahr des Königs Herodes und das **Todesjahr Jeſu Chriſti.** Eine Streitſchrift gegen Florian Rieß, Pr. d. G. J. Von **Dr. Peter Schegg**, erzbiſch. geiſtl. Rath und o. ö. Prof. der Theol. an der Univerſität München. München. Ernſt Stahl. 1882. 64 S.

H. Rieß hat den Verſuch gemacht (ſ. unſere Anzeige 1881 S. 317—320), die alte Ära des Dionyſius, welche ſeit Sanclemente ſo ziemlich allgemein für unrichtig gehalten wird, wieder zu Anſehen zu bringen (vgl. übrigens Caspari, Chronol.-geogr. Einleitung in das Leben Jeſu Chriſti. Hamburg 1869 S. 46). Der Tod des Herodes falle auf den 10. März 753, die Geburt Chriſti auf den 25. Dez. 752, ſein Tod auf den 3. April 786 (33 p. Chr.). Der Verſuch iſt meines Wiſſens bei aller Anerkennung der großen Gelehrſamkeit überall auf Bedenken geſtoßen, aber man hat es vermieden, eine Prüfung des bedeutenden Materials, welches namentlich in den Beilagen angehäuft iſt, vorzunehmen. Auch der Verf. obiger Streitſchrift bekennt, daß er anfänglich durch die apodiktiſche Sprache und die mathematiſchen Beilagen eingeſchüchtert und abgeſchreckt worden ſei. Allein es ſei ihm bald klar geworden, daß „Beilagen und Tabellen ein Gewinde ſeien, das man gleich verhüllenden Schlingpflanzen vom Stamme

ablöſen müſſe und ohne Beſchädigung könne, weiter auch, daß die Beweiſe durch ihre Menge erſetzen ſollen, was ihnen an Feſtigkeit abgeht" (S. IV).

Zur Feſtſtellung des Todesjahres des Herodes iſt Joſephus die einzige Quelle, die aber in Betreff der Chronologie durch die Notizen der römiſchen Geſchichtſchreiber und die römiſchen Gleichzeitigkeiten zu ergänzen und zu controliren iſt. H. Schegg hat die diesbezüglichen Ausführungen des H. Rieß genau geprüft und kam, wie nicht anders zu erwarten war, zu dem Reſultat, daß auch fernerhin das J. 750 als Todesjahr zu betrachten ſei. Ich habe ſchon früher (1881 S. 320) bemerkt, daß ich nur einem Datum eine größere Bedeutung beilegen könne. Dies iſt die von Joſephus berichtete Mondsfinſterniß vom 12/13 März, von welcher bis zum Tode des Herodes im J. 750 nur etwa 30 Tage verfloſſen wären. H. Rieß glaubt, die von Joſephus aus der Zeit nach derſelben berichteten Begebenheiten laſſen ſich nicht in den engen Rahmen einſchieben. Aber eine ſolche Berechnung, in welcher man die Tage faſt beliebig austheilen kann, hat immer etwas Bedenkliches und reicht jedenfalls nicht aus, wenn durch anderweitige Daten eine gegentheilige Annahme geſichert iſt. H. Schegg hat wenigſtens nachgewieſen, daß die erwähnten Begebenheiten auch in dieſer kurzen Zeitfriſt untergebracht werden können.

Für das Geburtsjahr Chriſti iſt dadurch ſchon ein Präjudiz geſchaffen. Daſſelbe iſt jedenfalls vor 750 alſo 749 oder 748 anzuſetzen. Der Verf. entſcheidet ſich für letzteres. Demgemäß muß er auch das 15. J. der Regierung des Tiberius (Luc. 3, 1), für welches er im Comm. zu Lucas Bd. 3 S. 166 das J. 781/82 angenommen

hatte, anders faſſen und die Zählung nach der Mitregentſchaft zählen (S. 61 f.), ſo daß das 15. J. das J. 780 und die J. 781, 782 und 783 die drei Paſcha im öffentlichen Leben Jeſu ſind. Er bleibt für dieſes bei der gegenwärtig gewöhnlich angenommenen Dauer von ungefähr 2½ Jahren ſtehen, indem er mit Recht Joh. 5, 1 von dem Purimfeſt erklärt, obwohl die andere Meinung auch neueſtens wieder ihre Vertreter findet (vgl. Keil, Comm. zu Joh. 1881 S. 213 f.). Als Todesjahr betrachtet er daher das J. 783 = 30 p. Chr. und als Todestag den Oſterfeiertag am 7. April d. J. In gleicher Weiſe hat neuerdings Rotermund auf Grund von Wurm's Berechnung Freitag den 7. April 30 gefunden (Stud. und Krit. 1876 S. 106). Beide ſtimmen auch darin überein, daß die ſynoptiſchen Angaben dadurch beſtätigt und das Johannesev. damit in Harmonie gebracht werden könne. Ich muß aber auch hier wie ſchon früher geſtehen, daß ich den Kalenderbeſtimmungen keinen entſcheidenden Werth beilegen kann. H. Schegg ſelbſt differirt hier ſchon etwas von dem, was er im Comm. zu Joh. 2 S. 206 bemerkte. Während dort das Neulicht am Donnerſtag beobachtet wurde, geſchieht dies hier am Freitag Morgens. Davon iſt es nicht mehr weit zu dem Schluſſe Caſpari's, daß folglich der erſte Niſan erſt am Abend des Freitags begann und ſonach Oſtern auf den Samſtag fiel. Denn es iſt auch der Fall zu berückſichtigen, daß man das Neulicht wegen ungünſtiger Witterung gar nicht ſehen konnte. In dieſem Falle war der 31. Tag das Neumondsfeſt. Wenn ſich aber H. Schegg auf Haneberg gegen die Verlegung des Paſchamahles beruft, ſo trifft dies die Anſicht derer nicht, welche für Jeſus nach dem Johannesev. eine Anticipation annehmen, weil ja Haneberg ſich im Commentar zu Johannes ſelbſt zu dieſer Anſicht bekehrte, alſo doch wohl durch ſeine Talmudkenntniß nicht davon abgehalten worden iſt (vgl. dazu Alterth. 2. A. S. 627). Deßhalb wird dieſe Frage nach wie vor eine offene bleiben. Sicher iſt nur, daß Jeſus vor 750 geboren und deßhalb nicht erſt 786 geſtorben iſt. Wahrſcheinlich iſt das J. 783.

Schanz.

Verzeichniß der ſeit October 1881 bei der Quartalſchrift eingelaufenen Bücher [1]).

De Lorenzi, Philipp, Dr., Domkapit., Geilers v. Kaiſersberg ausgew. Schriften, 2. Bd., Trier, Groppe, VIII und 430 S. 1881.

Knabenbauer, Joſeph, Erklärung des Propheten Jeſaia, Freiburg, Herder, X und 718 S. 1881.

Atlas der bibl. Geſchichte, 8 Blätt. in Farbendruck, 4. A., Gera, Jßleib.

Hauſchild, Grundſätze der Wortbildung Tertullians, 2. Beitrag, Leipzig, Zangenberg, 56 S. 1881.

Frankfurter Volkskalender 1882, Foeſſer, 106 S.

Frankfurter Broſchüren. N. F. Bd. II. Heft 10: Volksſchulweſ. im M.-Alter **v. Schmitz**, Hermann, Dr. S. 303—334. 1881.

Kolde, Theodor, Dr., Prof. in Erlangen, Friedrich d. Weiſe und die Anfänge der Reformation, Erlangen, Deichert, 76 S. 1881.

Ehrle, Franz, S. J., Zur Geſchichte der Armenpflege, Freiburg, Herder, VIII und 134 S. 1881.

Ehſes, Stephan, Dr., Geſchichte der Pak'ſchen Händel. Zur Geſch. der deutſch. Reform. Freiburg, Herder, VIII und 280 S.

Grube, Karl, Johann Buſch, Propſt zu Hildesheim, Freiburg, Herder, VI und 302 S. 1881.

Kleutgen, Joſeph, S. J., Institutiones theol., Bd. I., Regensburg, Puſtet. VIII und 750 S. 1881.

Ochſenbein, Gottlieb, Aus d. ſchweitzeriſch. Volksleben des XV. Jahrh. Der Inquiſ. Proceß gegen die Waldenſer. Bern, Dalp; XI und 410 S. 1881.

Dombart, Bernhard, Octavius, Dialog des Minucius Felix, überſetzt, 2. A., Erlangen, Deichert; XIV und 142 S. 1881.

Fiſcher, Otto: Bonifatius, der Apoſtel der Deutſchen, Leipzig, Weigel; 295 S. 1881.

Kirchenlexikon, Heft VI—XIII.

Rade, Damaſus, Biſchof von Rom ꝛc. Freiburg, Mohr, 1882.

Gebhardt, Novum testamentum graece etc. Lips. Tauchnitz, 1881.

Fuchs, Reflexionen zur Encyklica Aeterni Patris. Linz, Heinrich Korb. 1881.

---

1) Vgl. S. 174 ff.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum etc. Vol. V. Vindebonae. Gerold. 1882.

Wirthmüller, Die moraliſche Tugend der Religion in ihren unmittelbaren Akten und Gegenſätzen, Freiburg, Herder, 1881.

Grimm, Geſchichte der öffentlichen Thätigkeit Jeſu. Bd. II. Regensburg, Puſtet. 1882.

Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner-Orden. III. Jahrg. Heft 1. Würzburg, Wörl, 1882.

Bibliothek der Kirchenväter. 360—70 Heftchen, Kempten, Köſel.

Schneemann, Controversiae de divinae gratiae liberique arbitrii concordia etc. Friburgi, Herder, 1881.

Kaulen, Einleitung in die heilige Schrift des A. und N. Teſtaments. Zweite Hälfte, erſte Abth. Freiburg, Herder, 1881.

Dove und Friedberg, Zeitſchrift für Kirchenrecht, XVII. 1. 2. 3. Freiburg, Mohr, 1881.

Vollmöller, Sammlung franzöſiſcher Neudrucke. 2. Heilbronn, Henninger, 1881.

Revue du Monde catholique. Tome XIII. No. 78. Paris, Bruxelles, Genève, 1881.

Reuß, Die Geſchichte der hl. Schriften Alten Teſtaments. Zweite Hälfte. Braunſchweig, Schwetſchke und Sohn, 1881.

Evertsbuſch, Theologiſche Arbeiten aus dem rheiniſchen wiſſenſchaftlichen Prediger-Verein, Fünfter Band. Elberfeld, Fridrichs. 1882.

Feierſtunden im häuslichen Kreiſe. VIII. 2. Köln, Theiſſing. 1882.

Grundkötter, Sechs Faſtenpredigten über die letzten Dinge des Menſchen. Dülmen, A. Laumann, 1882.

Schegg, Das Todesjahr des Königs Herodes und das Todesjahr Jeſu Chriſti. Eine Streitſchrift gegen Florian Rieß, Pr. d. G. J. München, Stahl, 1882.

Anton v. Steichele, Erzbiſchof von München, Das Bisthum Augsburg. Dreißigſtes Heft, Augsburg, Schmid, 1881.

Siegfried, Actenſtücke betreffend den preußiſchen Culturkampf nebſt einer geſchichtlichen Einleitung. Freiburg, Herder, 1882.

Lüdtke, Erklärung des heiligen Meßopfers. Danzig, Bönig, 1882.

Stöhr, Handbuch der Paſtoralmedicin. Zweite Auflage. Freiburg, Herder, 1882.

B. Fleiſchlin und F. Wicht, Monat-Roſen, Organ und Eigenthum des Schweizeriſchen Studentenvereins. Jahrg. XXV, Heft 1—9; XXVI, 1—7.

J. Janſſen, Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Sein Entwicklungsgang und ſein Wirken im Geiſte der Kirche. Freiburg, Herder, 1882.

Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutſche Fauſtſage. Erlangen, Deichert, 1882.

Analecta Bollandiana edid. C. de Smedt, G. van Hoof et J. de Backer, Presbyt. S. J. T. I. 1. Paris, Bruxelles, Palmé etc. 1882.

Stecher, S. J. Deutſche Dichtung für die chriſtliche Familie und Schule. 18. 19—22 Hefte. Graz, Styria, 1882.

La Cultura rivista de scienze, lettere ed arti diretta da R. Bonghi. I. 11. Roma, 1882.

Kaltner, Konrad von Marburg und die Inquiſition in Deutſchland. Prag, Tempsky, 1882.

Völter, Die Entſtehung der Apokalypſe. Freiburg, Mohr, 1882.

Seiſenberger, Der bibliſche Schöpfungsbericht. Freiſing, Datterer, 1882.

O. v. Gebhardt und A. Harnack, Texte und Unterſuchungen zur Geſchichte der altchriſtlichen Literatur. I. Bd. Heft 1 und 2. Leipzig, Hinrichs, 1882.

The Revisers and the greek text of the new Testament. London, Macmillan and Co. 1882.

Charles Périn, Die Lehren der Nationalökonomie ſeit einem Jahrhunderte. Autoriſirte Überſetzung. Freiburg, Herder, 1882.

Nachfolge der hl. Monika oder Rathſchläge für die chriſtl. Frauen und Mütter. Dülmen, Laumann, 1882.

Keller, Tägliches Seelenbrod oder Lebensregeln für alle Tage des Jahres. Dülmen, Laumann, 1882.

Claſen, Der hl. Geiſt und ſeine Wirkungen im hl. Sacramente der Firmung. Vier Predigten. Dülmen, Laumann, 1882.

Brucker, S. J. Das innere Seelenleben nach den Schriften Senelore's. Einſiedeln, Benziger, 1882.

Arnoudt, S. J. Die Nachfolge des hl. Herzens Jeſu. Einſiedeln, Benziger, 1882.

Gutberlet, Logik und Erkenntnißtheorie. Münſter, Theiſſing, 1882.

Holtzmann und Zöpffel, Lexicon für Theologie und Kirchenweſen. Leipzig, Verlag des Bibliographiſchen Inſtituts, 1882.

C. Weizſäcker, Das Neue Teſtament überſetzt. Zweite Auflage, Freiburg, Mohr, 1882.

Droſte, Kirchliches Disciplinar- und Criminal-Verfahren gegen Geiſtliche. Paderborn, Schöningh, 1882.

Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I. 2. Stuttgart, Spemann, 1882.

L. Holthof, Der ruſſiſche Vulkan ꝛc. Frankfurt, Morgenſtern, 1882.

F. X. Pölzl, Kurzgefaßter Commentar zu den vier heiligen Evangelien, Bd. III. 1. Graz, Styria, 1882.

W. Schneider, Der neuere Geiſterglaube. Thatſachen, Täuſchungen und Theorien. Paderborn, Schöningh, 1882.

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. **Kuhn**, D. v. **Himpel**, D. v. **Kober**, D. v. **Linſenmann**, D. **Funk** und D. **Schanz**,

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

26

BODL:LIB
PERIODIC

Vierundſechzigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1882.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Matthäus und Lucas.

Von Prof. Dr. Schanz.

Ich habe vor einem Jahrzehent in dieſer Zeitſchrift eine kritiſche Ueberſicht über die Entwicklung der Marcushypotheſe gegeben (1871 S. 489—584). Unterdeſſen ſind die dort genannten Verſuche zur Löſung der Frage mit großem Aufwand von Scharfſinn und Gelehrſamkeit, zum Theil von denſelben Kritikern weiter geführt, vertheidigt und beſtritten und verſchiedentlich modificirt worden. Es iſt aber an dieſem Orte um ſo weniger nothwendig, eine Darſtellung der Weiterentwicklung zu geben, als ich ſeitdem in verſchiedenen Aufſätzen und Schriften ſowohl die Hauptpunkte zuſammengeſtellt und beſprochen als auch die Detailunterſuchungen berückſichtigt habe [1]). Nur dies

1) Vgl. die Compoſition des Matthäusevangeliums. Tübingen 1877. Commentar über das Evangelium des h. Matthäus. Freiburg 1879. Commentar über das Evangelium des h. Marcus, Ebend. 1881. Comm. über d. Ev. des h. Lucas. Tübingen 1882.

ſei hier bemerkt, daß in der proteſtantiſchen Exegeſe die Löſung des ſynoptiſchen Problems unter Zugrundlegung der ſog. Logia (Spruchſammlung des Matthäus) und der Marcusſchrift mehr und mehr an Boden gewinnt und mit Ausnahme der Ausläufer der Tendenzkritik und einiger ſtreng conſervativen Exegeten als „feſte Vorausſetzung" gilt. Ueber zwei Punkte ſind die, „welche ſich ernſtlich mit der Sache eingelaſſen haben" und ſonſt nicht gebunden ſind, einig. „Erſtlich, die Kette formverwandter Erzählungen, welche ſich . . durch alle 3 Evangelien hindurchzieht, iſt auf eine gemeinſame erzählende Hauptquelle zurückzuführen, deren Geſtalt wir am erſten aus unſerem Marcus herauszuerkennen vermögen. Und 2. die Redenmaſſen, welche Matthäus und Lucas in verſchiedener Ordnung vor Marcus voraus und miteinander gemein haben, müſſen einer zweiten, weſentlich Reden enthaltenden Hauptquelle entſtammen" [1]). Im Weſentlichen ſind die in meinem citirten Artikel beſprochenen 2 Hauptrichtungen des letzten Stadiums der Frage bis heute die beiden Pole geblieben, um welche ſich unter gegenſeitiger Bekämpfung der Streit dreht. Es ſind dies die Hypotheſen von Weiß und Holtzmann, nach welchen man mit wenigen Ausnahmen die Vertreter der Marcushypotheſe gruppiren kann.

Nach Weiß iſt die eine von Papias bezeugte Quellenſchrift die Logienſammlung des Matthäus, welche aber nicht bloß Reden und Sprüche, ſondern auch einzelne Erzählungen, ja ganze Erzählungsgruppen enthielt. Dieſer Urmatthäus wurde von Marcus bei der Abfaſſung ſeines

1) Beyſchlag, Die apoſtoliſche Spruchſammlung und unſere vier Evangelien. Stud. u. Krit. 1881 S. 566.

Evangeliums nach den Vorträgen des Petrus benützt und ſo das zweite kanoniſche Evangelium, welches der bekannten Notiz des Papias entſpricht, hergeſtellt. Das kanoniſche Matthäusevangelium iſt aus dieſen beiden Schriften combinirt worden. Dasſelbe iſt beim Lucasevangelium der Fall, nur werden für dieſes noch weitere Quellen in Anſpruch genommen, da es nicht nur wie das Matthäusevangelium eine Kindheitsgeſchichte, ſondern auch eine große Einſchaltung beſitzt. Weſentlich anders ſtellt ſich Holtzmann die Entſtehung der ſynoptiſchen Evangelien vor. Er betrachtet die Logienſammlung als eine bloße Reden- oder Spruchſammlung, höchſtens mit einigen kurzen hiſtoriſchen Einleitungen oder Verumſtändlichungen, während er den papian'ſchen Marcus als einen Urmarcus anſieht, welcher ziemlich umfangreicher war als der kanoniſche Marcus. Das Matthäusevangelium iſt aus beiden combinirt, das Marcusevangelium aus dem Urmarcus abgekürzt und vereinfacht mit Rückſicht auf einen beſtimmten Leſerkreis. Der Verfaſſer des Lucasevangeliums hat gleichfalls beide Urſchriften benützt, hat aber mehr die urſprüngliche Form der Logien bewahrt. Außerdem haben Matthäus und Lucas einen guten Theil ihres Stoffes ſelbſt zum erſten Male ſchriftlich fixirt. Es begreift ſich, daß in der Weiß'ſchen Hypotheſe die Aufnahme von Erzählungsſtücken in die Logienſammlung und deren Benützung durch Marcus, in der Holtzmann'ſchen der große Urmarcus am meiſten Anfechtungen erlitten hat. Denn Weiß hat dadurch in vielen Erzählungen des Marcusevangeliums einen ſecundären Charakter zugeben müſſen, Holtzmann nicht recht erklären können, warum ein Späterer ein ſo wenig verändertes Marcusevangelium hergeſtellt

hätte. Der kleinere Urmarcus, den deßhalb Weizſäcker u. a. annahmen, führte aber conſequent wieder zu einer ſehr problematiſchen „Memorabilienſammlung“ (Weiffenbach, Scholten, Beyſchlag) [1]), welche, wie die Logia, faſt nur Reden ohne feſten Plan und ſtrenge Sach- und Zeitordnung, bloß loſe oder gar nicht zuſammenhängende, ſkizzenartige, aphoriſtiſche Erinnerungen enthielt. Aus dieſen Memorabilien, den primordiis des zweiten Evangeliums, wurde von einem galiläiſchen Jünger Jeſu ein Urmarcus für jüdiſche Leſer gemacht, der nach der Zerſtörung Jeruſalems für die römiſche Gemeinde überarbeitet wurde. Das Urevangelium verarbeitete der erſte Evangeliſt mit der Spruchſammlung zum erſten kanoniſchen Evangelium. Lucas benützte dieſelben Quellen, bewahrte aber die Spruchſammlung mehr in ihrer urſprünglichen Anlage und Reihenfolge und nahm ſie vollſtändiger auf, ſo daß er dem Urmatthäus näher ſteht als Matthäus. Damit iſt aber die Hauptſchwierigkeit doch nicht gelöst. Der über Marcus hinausgehende Erzählungs- und Redeſtoff, welchen das erſte und dritte Evangelium gemeinſam haben, bleibt unerklärt. Ja will man auch z. B. den Hauptmann von Kapharnaum und die Täuferbotſchaft u. a. in die Logia verlegen (Beyſchlag), ſo iſt es doch unmöglich, das häufige Zuſammentreffen in der Stellung bei beiden Evangeliſten aus der Quelle zu erklären. Die „Motive einer ungefähren Gleichzeitigkeit“ (Beyſchlag S. 609) ſind doch mehr ein Nothbehelf. Muß z. B. die

1) Vgl. Weiffenbach, Die Papias-Fragmente über Marcus und Matthäus. Berlin 1878 S. 104 ff. Beyſchlag, Stud. und Krit. 1881 S. 565—636. Dazu Hilgenfeld, Zeitſchrift f. wiſſ. Theol. 1882 S. 191 ff.

Erzählung von dem Schweſterpaar Maria und Martha (10, 38—42) auf die Logia und ihre Stellung auf eine hiſtoriſche Erinnerung des Logiaſchreibers zurückgeführt werden (Beyſchl. S. 612), ſo iſt keine richtige Vorſtellung möglich. Deßhalb war ein Fortſchritt oder vielmehr ein Rückſchritt zu einer alten, bisher von den Vertretern der Marcushypotheſe entſchieden beſtrittenen Hypotheſe nothwendig. Nach vielen Umwegen und Irrungen greift man wieder zur Benützungshypotheſe zwiſchen dem erſten und dritten Evangelium zurück, zwiſchen welchen bisher eine „Grenzſperre" angeordnet war, weil die Benützung das ganze aus den beiden Quellenſchriften gezogene Reſultat wieder in Frage ſtellte. Dieſe Furcht mußte dem Bedenken weichen, daß durch die Weiß'ſche Hypotheſe ſo viel Erzählungsſtoff in die Spruchſammlung kam, daß dieſelbe zu der Ueberlieferung des Papias nicht mehr paſſe und die ganze Marcushypotheſe der Selbſtauflöſung zuführe, während die Urmarcushypotheſe jeder hiſtoriſchen und kritiſchen Begründung entbehre. Holtzmann hat ſelbſt dieſe gründliche Correctur an ſeiner Hypotheſe vorgenommen und die Schrift ſeines Schülers [1]), in welcher beide Richtungen energiſch bekämpft werden, als Zeichen einer Wendung in der Marcushypotheſe begrüßt [2]). Daneben werden aber die Logia für beide Evangelien aufrecht erhalten und namentlich die Einſchal-

1) Simons, Hat der dritte Evangeliſt den kanoniſchen Matthäus benützt? Bonn 1880.

2) Theol. Literatur-Zeitung 1881 Nr. 8. Vgl. ebend. 1878 Sp. 553. Dadurch iſt dem Aufſatz von Beyſchlag, der entſchieden für Holtzmann gegen Weiß Partei nimmt, zu gutem Theil die Baſis entzogen.

tung des dritten Evangeliums aus denſelben erklärt. Eine Folge dieſes Fortſchrittes iſt auch die Vertheidigung der Priorität des Marcusevangeliums in allen Theilen. Und doch hat die Unmöglichkeit dieſe in allweg feſtzuhalten, die Marcushypotheſe zur Weiß'ſchen Scheidung zwiſchen den originalen und ſecundären Beſtandtheilen gedrängt. Simons kommt dadurch zwar nicht zu einer Theilung des Marcustextes zwiſchen Matthäus und Lucas, wie umgekehrt die Griesbachianer eine Combination beider Texte bei Marcus finden wollten, aber er hat über den oft kaum merklichen Berührungen des Lucas mit Matthäus den bedeutenden Einfluß des Marcus häufig ignorirt. Auch genügt meines Erachtens eine rein quantitative lexicaliſche Vergleichung nicht. Neben derſelben gilt der Geſammtcharakter der Evangelien ebenſo hoch und ich kann es nicht zugeben, daß die Compoſition im dritten Evangelium gar zu gering angeſchlagen wird. Der Geſammtcharakter des erſten Evangeliums iſt aber judenchriſtlich, der des zweiten gemäßigt heidenchriſtlich, der des dritten pauliniſch. Da nun das Chriſtenthum in Paläſtina auf Grund des A. T. geſtiftet wurde, ſo ſteht das Matthäusevangelium dem Urſprug desſelben näher. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß zuerſt ein mehr farbloſes Evangelium geſchrieben wurde. Für die Benützung fällt aber dieſe Thatſache inſofern in das Gewicht, als ſich manche Auslaſſungen und Aenderungen der Späteren daraus erklären laſſen. Für die Differenzen gibt die Zweckbeſtimmung den Ausſchlag, für die Uebereinſtimmung iſt aber die Benützung anzunehmen. Ich beſchränke mich im Folgenden dieſes an dem Verhältniß zwiſchen Matthäus und Lucas nachzuweiſen.

Die Benützungshypotheſe ſcheint in Lucasev. ihre ſtärkſte Stütze und ihre größte Schwierigkeit zu beſitzen. Denn der Prolog kann von ihr als authentiſches Zeugniß angerufen werden, der Inhalt ſcheint aber dem geradezu zu widerſprechen. Die beiden bedeutendſten Commentare der neueren Zeit über das Lucasev. von Schegg und Godet, ſind nicht nur vom Standpunkt der Traditionshypotheſe aus geſchrieben, ſondern verwahren ſich auch wiederholt ſehr entſchieden gegen die Benützungshypotheſe, ſpeciell gegen die Form derſelben, welche ihr von den Vertretern der Marcushypotheſe gegeben worden iſt. Sie gehen davon aus, daß im Prolog allerdings Quellen oder, ſagen wir lieber, dem Verfaſſer bekannte Schriften genannt ſind, aber ſie verneinen es, daß unter denſelben auch unſere zwei erſten Evangelien inbegriffen ſeien. Was aber den Inhalt anbelangt, ſo erklären ſie Form und Sache für unverträglich mit der Benützungshypotheſe. Doch macht Schegg die allerdings unumgängliche Conceſſion, daß Lucas dem Marcus „unbedenklich folgte ſoweit als der Cyclus der pauliniſchen Katecheſe mit der petriniſchen zuſammenſtimmte“ (1, 11). Es iſt überhaupt von der Zeit der Kirchenväter (Ambroſius, Cyrill u. a.) an bis auf die Gegenwart die Benützung des Marcus durch Lucas ſo allgemein angenommen worden, daß man ſich ganz der Mühe entheben kann, die Hypotheſe in dieſem Punkt zu vertheidigen. Der weiteren Folgerung, daß auch zwiſchen Matthäus und Marcus ein ähnliches Verhältniß zu ſtatuiren ſei, wird man kaum mehr ausweichen können [1]) und die Conſequenz

1) Comm. zu Marcus 2, 191 ſagt auch Schegg: „Marcus folgt dem Matthäus, nur daß er ſich kürzer faßt.“ In Betreff des

bringt dann Matthäus und Lucas von ſelbſt. Einige freundliche Recenſenten[1]) meines Commentars zum Marcusev. haben zu Gunſten der Traditionshypotheſe eine Lanze eingelegt. Aber ich muß trotzdem an der anderen feſthalten. Denn was den äußeren Grund betrifft, ſo iſt es unrichtig, daß „alle Zeugniſſe über die Entſtehung der ſynoptiſchen Evangelien der Traditionshypotheſe und ihr allein günſtig" ſind (Knabenbauer S. 299). Es iſt freilich wahr, daß die alten Nachrichten über das Marcus- und Lucasev. jenes auf die Predigt des Petrus, dieſes auf die des Paulus zurückführen, aber es iſt hinſichtlich des Lucasev. gerade das älteſte Zeugniß des Muratorianums ſehr allgemein gehalten und es wäre erſt zu erweiſen, daß die Väter damit mehr als das Verhältniß zur Predigt beider Apoſtel ausdrücken wollten[2]). Gerade der Umſtand, daß ſie die Predigt als Quelle betonen,

---

Johannesev. nimmt er ohnehin eine Berückſichtigung (Ergänzung) der Synoptiker an (2, 212). Wenn er Lucas 2, 43 ſagt: „Die Verſchiedenheit des Berichts kommt auch hier wie in den meiſten Fällen von den verſchiedenen Standpunkten der Berichterſtatter her", ſo hat er die Löſung der Schwierigkeit vom Standpunkte der Benützungshypotheſe aus angedeutet, und es iſt nicht recht klar, warum er anderwärts (1, 284 ff., Marcus 2, 99 f. 118. 174) dagegen proteſtirt. Einen ähnlichen Standpunkt nehmen nach Gieſeler Thierſch, Wichelhaus, Luthardt, zum Theil Haneberg ein.

1) Knabenbauer, Stimmen von Maria Laach 1881 S. 296 ff. Griwnacky, Studien und Mittheilungen aus dem Benediktinerorden 1881 S. 155 f.

2) Man vergleiche einmal die Stellen von Victor von Antiochien (Marcus S. 24 Anm. 2) mit ſeiner Vorrede zu Marcus: *παρακλήσεσι δὲ παντοίαις ᾔτουν αὐτὸν αὐτόθι, φασίν, ἔγγραφον αὐτοῖς ἐκθέσθαι τὴν διήγησιν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος, καὶ ταύτην αἰτίαν γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς.*

beweist die Unmöglichkeit, ihre Nachrichten anders denn als allgemeine traditionelle Angaben, welche die ſpecielle Entſtehungsgeſchichte offen laſſen, zu betrachten. Denn darüber kann kein Zweifel ſein, daß unſere Evangelien nicht aus Predigtvorträgen unmittelbar hervorgegangen ſind. Die „Katecheſe“ iſt noch etwas beſſer, reicht aber für ſolche ſyſtematiſch geordnete Schriften ebenſo wenig aus. Denn es iſt ſehr unwahrſcheinlich, daß man in dieſer einzelne Gruppen aus dem Leben Jeſu zuſammenſtellte und aus dieſen ſchließlich eine Art Leben Jeſu machte. Letzteres müßte aber vorausgeſetzt werden, wenn keine anderen Motive für die Compoſition angenommen werden. Daß dafür auch die verſchiedenen, petriniſche und pauliniſche, Katecheſen nicht ausreichen, beweist die Beſchaffenheit unſerer Evangelien. Dies war auch der Grund, warum die Väter trotz ihrer Nachrichten in ihren Commentaren von der Bekanntſchaft der ſpäteren Evangeliſten mit den früheren Evangelien als von etwas Selbſtverſtändlichem aus argumentirten. Sie haben damit nur eine Thatſache angenommen, welche die unbefangene Betrachtung einem jeden aufdrängt und die auch nie in Abrede gezogen worden wäre, wenn nicht harmoniſtiſche und dogmatiſche Bedenken die Veranlaſſung gegeben hätten. Wenn die Nachrichten über die Entſtehung des Johannesev. in dieſem Punkte beſtimmter lauten, ſo wird dadurch nicht im geringſten eine Inſtanz gegen die Benützung der Synoptiker unter ſich gewonnen. Denn auch dieſe Nachrichten beruhen auf Reflexion. Das Muratorianum und Irenäus, ja ſelbſt Hieronymus da, wo er ſeine eigene Anſicht ausſpricht, berichten noch nichts von einer Ergänzung. Clemens und Euſebius verrathen ſchon durch

ihre Berufung auf den dogmatiſchen (Clemens) oder geſchichtlichen (Euſebius) Inhalt die Reflexion. Beim Johannesev. drängte der pneumatiſche Inhalt und die Bevorzugung der judäiſchen Wirkſamkeit zu augenfällig auf eine Erklärung über das Verhältniß zu den Synoptikern als daß man den dießbezüglichen Stellen eine andere Deutung geben dürfte. Die inneren Gründe kann ich hier nicht im Detail beſprechen, nur auf einen allgemeinen Punkt will ich aufmerkſam machen. Es iſt richtig, daß man viele kleinere Abweichungen, welche Nebendinge oder ſtiliſtiſche Aenderungen betreffen, ohne Pedanterie bei einer ſtrengen Abhängigkeit nicht leicht erklären kann. Aber dieſer Vorwurf trifft nicht die Benützungshypotheſe an ſich, ſondern nur ihr Extrem. Eine ſklaviſche Abhängigkeit iſt unverträglich mit der relativen Selbſtändigkeit der Evangeliſten in der Auswahl und Anordnung des Stoffes und der formellen Behandlung. Jeder Verſuch, die ſynoptiſche Frage ausſchließlich auf Grund ſchriftlicher Quellen zu löſen, muß mißglücken. Der mündlichen Ueberlieferung muß nothwendig ein Spielraum gelaſſen werden.

Nach dieſer prinzipiellen Ausführung kehre ich wieder zum Prolog des Lucasev. zurück. Es würde mich aber zu weit führen, wollte ich denſelben hiſtoriſch-exegetiſch einer genauen Unterſuchung unterziehen. Ich werde zudem bald an einem anderen Ort Gelegenheit haben, meine Anſichten darüber auszuſprechen. Hier will ich nur das Reſultat anticipiren: 1) Es iſt allgemein zugegeben, daß Lucas 1, 1 u. 2 auf Schriften, welche über die Thatſachen der Wirkſamkeit Jeſu handelten, Rückſicht nimmt. 2) Es muß aus V. 2 geſchloſſen werden, daß dieſe

Schriften auf Grund der Nachrichten von Augenzeugen und Dienern des Worts verfaßt worden ſind. 3) Lucas bezeichnet ſie nicht als feindſelige oder unglaubwürdige, ſondern als für ſeine Zwecke ungenügende Schriften und ſtellt ſein Unternehmen in formeller Hinſicht auf die gleiche Stufe. 4) Er beanſprucht aber für ſeine Arbeit eine größere Vollſtändigkeit und Genauigkeit. 5) Sein Unternehmen iſt mit Rückſicht auf den Zweck, dem Theophilus die Sicherheit in den Dingen zu geben, über welche er unterrichtet worden iſt, zu beurtheilen. Hieraus folgt aber, daß Lucas die beiden erſten Evangelien, wenn ſie damals ſchon geſchrieben waren, gekannt haben muß. Denn es iſt äußerſt unwahrſcheinlich, daß dem Schüler des Paulus, der gründliche Nachforſchungen anſtellte, gerade die Hauptquellen verborgen geblieben ſeien. Hat Marcus in Rom vor ihm geſchrieben, ſo iſt dies kaum denkbar. Hat aber Marcus das Matthäusev. benützt, ſo mußte es auch dem Lucas zugänglich ſein. Es iſt alſo ſehr wahrſcheinlich, daß unter den Schriften der Vielen ſich auch die beiden erſten Evangelien befanden oder daß, wenn wir zwiſchen Luc 1, 1 u. 2 nicht nach ſchriftlichen und mündlichen, ſondern nach ſecundären und primären Quellen unterſcheiden wollen, dieſe Evangelien eines Apoſtels und eines Apoſtelſchülers jedenfalls im Prolog berückſichtigt ſind. Die Beſtätigung dieſes Apercu's muß eine Vergleichung der Evangelien ergeben. Ich habe ſchon geſagt, daß ich mich auf die Beſprechung des Verhältniſſes zwiſchen Matthäus und Lucas beſchränke. Nur nebenbei will ich bemerken, daß ich nach dem, was ich in meinem Commentar zu Marcus gezeigt zu haben glaube, es für überflüſſig halte, auf die für unſere Unter-

ſuchung allerdings wichtige Frage über die Priorität zwiſchen Marcus und Lucas einzugehen. Denn ich halte die Hypotheſe, welche noch einzelne Griesbachianer und Tendenzkritiker aufrecht zu halten ſuchen, daß Marcus an die dritte Stelle zu ſetzen ſei, für wiſſenſchaftlich durchaus überwunden. Beim zweiten Evangelium kann es ſich bloß mehr um die Frage handeln, ob ihm die hiſtoriſch ſichere zweite Stelle im Kanon auch exegetiſch-kritiſch geſichert werden kann oder ob es den Reigen der Evangelienbildung eröffnete. Es wäre deßhalb ſehr zu wünſchen geweſen, daß J. Grimm in ſeinem Leben Jeſu, ſtatt ohne Weiteres die Reihenfolge Matthäus, Lucas, Marcus auf Grund ſeiner „Einheit der Evangelien" vorauszuſetzen, dieſe ſeither doch weſentlich weiter geförderte Frage gründlich unterſucht hätte. Denn eine beſſere Würdigung des Marcusev. hätte in der „ſtreng geſchichtlichen Darſtellung" manches zu Ungunſten des Lucas verändert.

Die Vergleichung des erſten und dritten Evangeliums hat eine negative und eine poſitive Seite. Die eine betrifft die Differenzen, die andere das Uebereinſtimmende. Jene bezieht ſich hauptſächlich auf jene Partien, welche nach Form und Inhalt faſt prinzipiell und durchgehends abzuweichen ſcheinen [1]). Dazu gehören die Kindheits- und Leidensgeſchichte und zum Theil die Reden. Bei dieſen kommt der Reiſebericht aber nur inſoweit in Betracht, als er Parallelen zu Matthäus bietet. Seiner großen

1) Vgl. noch Beyſchlag a. a. O. S. 602 A. 1: „(weil) die völlige Differenz der beiderſeitigen Kindheits- und Auferſtehungsgeſchichte eine Bekanntſchaft des dritten Evangeliſten mit dem Buche des erſten unbedingt ausſchließt."

Maſſe nach enthält er ein über Mathhäus hinausgehendes Plus. Die übereinſtimmenden Theile finden ſich hauptſächlich in den Erzählungen. Von dieſen haben vor allem die beiden allein zugehörigen eine große Bedeutung. Die allen drei Synoptikern gemeinſamen Erzählungsſtücke kommen nur inſofern in Betracht, als eine Benützung des Marcusevangeliums allein die vielen Berührungen mit dem erſten Evangelium unerklärt läßt. Die Verweiſung auf die Tradition genügt wohl öfters, aber doch nicht in den Fällen, wo an gleicher Stelle Matthäus und Lucas gegen Marcus übereinſtimmen.

Die Kindheitsgeſchichte wird am meiſten gegen eine Benützung des Matthäusev. durch Lucas in das Feld geführt. Selbſt viele von denen, welche eine Abhängigkeit zwiſchen beiden ſtatuiren, nehmen die Kindheitsgeſchichte aus (Keim, Scholten, Wittichen), indem ſie dieſe ſammt anderen Zuſätzen aus dem dem Lucas vorliegenden Matthäusev. ausſcheiden. Dies iſt freilich ſchon ein ſtarkes Präjudiz gegen die aufgeſtellte Theſis. Sobald man ſolche willkürliche Vorausſetzungen zuläßt, verliert die ganze Kritik den ſicheren Boden. Aber nicht viel mehr wird der neueſte Verſuch Simons' für die Sache einnehmen. Er ſtimmt Weiß bei, daß Luc. 2, 39 jeden Harmoniſirungsverſuch ausſchließe, weiſt aber die Folgerung, daß Lucas Matth. c. 2 nicht gekannt habe, ab. Die Anbetung der Magier mochte ihm nach der Erzählung von Simeon und Anna überflüſſig erſcheinen, wie er allem was wie Wiederholung ausſieht, aus dem Weg gehe; die Flucht nach Aegypten und der Kindermord ſeien lediglich im typologiſchen Intereſſe erzählt, welches dem dritten Evangeliſten fern liege. Den Verſuch des Matthäus, die

Geburt in Bethlehem mit der doch einmal durch die hiſtoriſche Erinnerung und den Bericht des Marcus feſtſtehende Abkunft von Nazareth zu vereinigen, mochte er für mißglückt halten; ſo ſchied er die Matthäi'ſche Vorgeſchichte aus und erſetzte ſie durch die aus einer andern Quelle. „Daß er aber wie Mathhäus dem Marcusbericht eine Geburtsgeſchichte vorausſchickt, daß er Jeſus in Bethlehem geboren ſein läßt, während ſich bei Marcus noch keine Spur dieſer Bildungen findet, eben dies ſpricht für Kenntniß des Matthäus" (S. 7). Dieſe Erklärung iſt nur möglich, wenn man von der Glaubwürdigkeit dieſer Ereigniſſe mehr oder weniger abſieht. Sind aber dieſelben als hiſtoriſche Thatſachen zu betrachten, als welche ſie in beiden Evangelien berichtet werden, ſo reicht der Umſtand, daß beide über den Rahmen des Marcusev. hinausgehen, noch nicht hin, eine Bekanntſchaft zu begründen, denn derartig differirende Berichte haben vielmehr das Präjudiz der Unabhängigkeit für ſich. Wenn rein ſchriftſtelleriſche, beziehungsweiſe hiſtoriſche Rückſichten maßgebend geweſen wären, ſo wäre eine Bekanntſchaft undenkbar. Die Vereinbarkeit beider Berichte trotz einer Bekanntſchaft iſt nur annehmbar, wenn man von einem rein hiſtoriſchen Charakter des Lucasev. abſieht. Andernfalls bleibt es unbegreiflich, nicht nur wie Lucas ſo vieles übergehen, ſondern auch wie er 2, 39 ſchreiben konnte. Eine polemiſche Rückſicht gegen Matthäus iſt aber mit nichts angezeigt. Von einer Correctur desſelben iſt nirgends ein Anzeichen. Das Fehlen einer Kindheitsgeſchichte bei Marcus iſt kein Beweis dafür, daß eine ſolche überhaupt nicht exiſtirte. Finden wir aber im ganzen Lucasev. einen pauliniſchen und judenfreundlichen Charakter, ſo

müſſen wir denſelben auch in der Kindheitsgeſchichte ſuchen. Läßt ſich dieſer darin nachweiſen und iſt das Gegentheil im Matthäusev. der Fall, ſo ſind wir zu der Annahme berechtigt, daß Lucas trotz der Kenntniß der Kindheitsgeſchichte und ohne die hiſtoriſche Treue zu verletzen eine weſentlich abweichende Kindheitsgeſchichte ſchreiben konnte. Hiefür ſind einige der von Simons genannten Gründe zu verwenden. Die Weiſen aus dem Morgenland illuſtriren den Glauben der Heiden auf Koſten des Unglaubens der Juden, der Kindermord und die Flucht nach Aegypten erinnern an altteſtamentliche Vorgänge und ſind typiſch für das Schickſal des jüdiſchen Volkes. Lucas konnte ſie alſo nicht brauchen und ſchilderte, weil er ohnehin zu den Anfängen hinaufgehen wollte, eine Reihe der ſchönſten Typen der alt- und neuteſtamentlichen Gerechtigkeit, um den Meſſias in der Umgebung unbekannter, aber für das Heil empfänglicher Seelen den Weg der Erniedrigung, Demuth und Armut betreten zu laſſen. Daraus ergab ſich die allgemeine Notiz 2, 39 von ſelbſt, welche ohne das Matthäusev. mindeſtens mißverſtändlich wäre. Schon Hug hat auf die ähnlichen allgemeinen Sätze 1, 38. 2, 20. 1, 80. 2,52 als Analoga aufmerkſam gemacht (Einleitung, 4. A. 1847,2 S. 242). Sie ſind keine hiſtoriſch-chronologiſche Angaben, ſondern allgemeine Schlußformeln.

Aehnliches gilt von der Genealogie, nur möchte ich auch bei ihr den Schluß auf eine Anlehnung an Matthäus, auf eine Correctur in pauliniſch univerſaliſtiſchem Sinne (Simons S. 7) nicht premiren. Denn daß er die Jungfrauengeburt wie Matthäus berichtet und dennoch eine Genealogie bringt, welche von der Annahme

der natürlichen Erzeugung Jeſu ausgieng, genügt nur zur Vermuthung einer Abhängigkeit, wenn die Jungfrauengeburt nicht hiſtoriſch iſt und die Genealogie von der rein menſchlichen Abſtammung ausgeht. Dies kann aber nicht aus Marcus bewieſen werden, als ob er von einer Jungfrauengeburt nichts wüßte. Denn hierüber iſt ein Urtheil unmöglich, weil er gar keine Kindheitsgeſchichte aufgenommen hat. Aus 6, 3 kann es ſo wenig gefolgert werden als aus Matth. 13, 55. Luc. 4, 22. Denn an allen 3 Stellen iſt die Rede der Nazarethaner berichtet. Da Matthäus und Lucas daneben die Jungfrauengeburt erzählen, ſo müſſen ſie doch beides für vereinbar gehalten haben. Wenn ſie in der Kindheitsgeſchichte ſo bewußt und abſichtlich verfahren ſind, ſo iſt es unannehmbar, daß ſie ſich ſpäter durch Marcus zu einer widerſprechenden Behauptung verleiten ließen. Der eigenthümliche Charakter der Genealogien konnte aber überhaupt nicht vermieden werden, ſobald man aus irgend einem Grunde einmal eine Genealogie für den aus der Jungfrau Geborenen geben wollte. Denn der menſchlichen Seite nach mußte eine ſolche Genealogie vorhanden ſein, das Alterthum anerkannte aber nur die väterliche Linie. Die Leſer des Matthäus und Lucas konnten ja über die Bedeutung derſelben gar nicht im Zweifel ſein. Anders wäre es bei Marcus geweſen. Dagegen iſt es allerdings richtig, daß für Lucas das pauliniſche Intereſſe bei Herſtellung der Genealogie maßgebend war. Die Zurückführung bis auf Adam, beziehungsweiſe Gott und die Wahl einer unbekannten Linie verrathen den Zweck des Univerſalismus und der beſtimmten Charakteriſirung Jeſu als des Menſchenſohnes. Daſſelbe Motiv war in der

ganzen Kindheitsgeſchichte wirkſam. Das Heil iſt für alle beſtimmt, aber die armen, demüthigen, heilsbedürftigen Seelen erlangen es. Es iſt ein „ebionitiſcher Zug“ darin, aber dieſer harmonirt mit dem ganzen Evangelium und iſt hier wie überall vom pauliniſchen Geiſt durchdrungen. Können wir alſo in der Vorgeſchichte keinen Anhaltspunkt für die Benützung des Matthäusev. finden [1]), ſo bietet ſie doch auch kein Hinderniß, falls aus anderen Gründen eine Abhängigkeit nachgewieſen werden kann.

Die Reden im Lucasev. ſind weſentlich von denen im Matthäusev. verſchieden. Hier ſind ſie an einzelnen Punkten in großen Compoſitionen angehäuft, gruppirt und ſyſtematiſch geordnet, dort ſind ſie in kleineren, loſer verbundenen Partien über das ganze Evangelium vertheilt und dem hiſtoriſchen Zuſammenhang mehr angepaßt. Von den dem Lucas eigenthümlichen Reden und Parabeln im Reiſebericht ſoll hier überhaupt keine Rede ſein. Die Erklärung der Marcushypotheſe lautet bis jetzt einfach dahin, daß Lucas die Spruchſammlung des Matthäus benützte, ob man nun ſeiner Darſtellung an ſich die größere Originalität zuſprach oder eine irgendwie veränderte und erweiterte Spruchſammlung vorausſetzte. Auch diejenigen, welche nun die „Grenzſperre“ zwiſchen Matthäus und Lucas aufgehoben haben, finden es nichts

1) Luc. 1, 31 = Matth. 1, 21a (Simons S. 26) hat wenig Bedeutung, weil Matth. 1, 21a altteſtamentlich iſt (Gen. 17, 19) und Luc. 1, 31 an Gen. 16, 11 erinnert. Daß ſich an beiden Stellen eine entſprechende Weisſagung über Weſen und Wirken des Verheißenen knüpft, genügt gleichfalls nicht zum Beweiſe, denn daſſelbe iſt in beiden altteſtamentlichen Stellen der Fall.

deſto weniger für nothwendig, die Spruchſammlung unter die Quellen des Lucas zu zählen. „Hier fand er ja die Elemente zu den Redebildungen des Matthäus und begreiflicherweiſe maß er oft genug jener älteſten Quelle höhere Autorität bei als dem ſecundären Matthäus" (Simons S. 8). Aber auch andere wie z. B. J. Grimm vertheidigen die Urſprünglichkeit des Lucas in dieſen Redetheilen zu Ungunſten des Matthäus, wenn ſie auch die Priorität des letzteren und die Benützungshypotheſe annehmen. Ich muß mich gegen das eine und andere erklären, kann aber hier nicht auf die oft verhandelte complicirte Frage über die Spruchſammlung weiter eingehen. Nur dies ſei bemerkt, daß, wenn die ganze Hauptmaſſe des Redeſtoffes der Quelle c. 9—18 abgelagert iſt (Weiffenbach, Reſch, Beyſchlag u. a.), die Spruchſammlung einen ziemlich unbegreiflichen Charakter bekommt. Denn dieſe Einſchaltung enthält doch viel hiſtoriſchen Stoff und es iſt willkürlich, wie Reſch ſelbſt geltend macht, die hiſtoriſchen Einleitungen lediglich als Abſtractionen aus den Parabeln und Reden zu betrachten. Dazu kommt aber der weſentliche Punkt, daß dieſe Reden einen ganz beſtimmten pauliniſchen Charakter an ſich tragen, welcher in einer Redenſammlung des Urapoſtels nie geſucht werden kann [1]). Mag alſo auch der hiſtoriſche Platz den Reden im Lucasev. von der Berg-

1) Deßhalb nahm Weizſäcker verſchiedene Bearbeitungen der Spruchſammlung an. Reuß vermuthet wenigſtens verſchiedene Recenſionen oder griechiſche Ueberſetzungen. Und auch Beyſchlag gibt (S. 605 f.) Weiß und Holtzmann zu, daß bei Matthäus ſich der Einzelſpruch vielfach in größerer formalen Strenge und Urſprünglichkeit finde.

predigt angefangen mehr zukommen, mag auch die kürzere und einfachere Verſion den Verhältniſſen mitunter mehr entſprechen, die Reden an ſich, ihrer Darſtellung und ihrem Inhalt nach ſind im Matthäusev. urſprünglicher. Wenn es eine Spruchſammlung gegeben haben ſollte, ſo ſpricht die Wahrſcheinlichkeit vielmehr dafür, daß ihre Farbe ſich im erſten Evangelium am beſten erhalten hat. Die beſtimmte Beziehung auf das A. T., das Geſetz und das Judenthum entſpricht allein der hiſtoriſchen Situation zur Zeit Jeſu, welcher als Meſſias für die verlorenen Schafe des Hauſes Iſrael aus dem Stamme Juda und der Familie Davids hervorgieng. Dieſer charakteriſtiſche Zug kann nicht etwa erſt ſpäter hineingebracht worden ſein, ſondern er muß der Natur der Sache nach von Anfang an dageweſen ſein. Die ſpäteren Verzerrungen des häretiſchen Judenchriſtenthums im Gegenſatz zum pauliniſchen Chriſtenthum ſind leicht als ſolche zu erkennen. Die großen Redencompoſitionen mögen zum Theil auf die Rechnung des Evangeliſten zu ſchreiben ſein, obwohl man auch hierin die jüdiſchen Verhältniſſe zu wenig zu berückſichtigen pflegt, aber die Redetheile ſelbſt zeigen bei Lucas häufig ein ſpäteres, modificirtes, abgeblaßtes Colorit. Daher wird man auch hier gegen die Spruchſammlung etwas mißtrauiſch. Doch habe ich beim Lucasev. weniger Grund auf dieſem Punkte zu beſtehen, weil ich ohne Anſtand weitere Quellen zugebe. Iſt aber dieſer allgemeine Charakter der beiderſeitigen Reden gewahrt, ſo iſt die weitere Frage zu beſprechen, ob ſich die Differenzen mit der Annahme der Abhängigkeit vereinigen laſſen und ob ſich bei Lucas in den Reden Spuren einer ſolchen finden.

Die erſte große Rede im Matthäusev. iſt die **Bergpredigt**. Die entſprechende Rede des Lucas iſt ſehr davon verſchieden. Abgeſehen von den kleineren Differenzen über Ort und Zeit, welche auszugleichen ſind, iſt ſie bedeutend kürzer, weniger ſtreng geordnet und weſentlich anders charakteriſirt. Ob ſie zunächſt eine Jüngerrede war, will ich nicht weiter urgiren, da auch bei Matthäus ein Theil die Jünger direkt angeht und daraus gefolgert wird, daß die gemeinſame Rede in der Spruchſammlung eine Jüngerrede geweſen ſei. So wie die Rede vorliegt ſind bei beiden Evangeliſten die Volksſcharen wenigſtens als Mitzuhörer erwähnt. Aber auch ſonſt zeigen ſich bedeutende Berührungspunkte, welche nicht nur die Identität beider Reden, ſondern auch die Abhängigkeit des Lucas von Matthäus beweiſen. Daß hier Marcus das Mittelglied bilden könnte, wäre von der Marcushypotheſe abgeſehen, äußerſt problematiſch. Denn wohl läßt ſich bei ihm die Stelle erkennen, an welcher die Bergpredigt zu erwarten wäre (3, 19), aber die Hypotheſe, daß ſie urſprünglich dort geſtanden ſei, entbehrt wie die ganze Urmarcushypotheſe jedes hiſtoriſchen Grundes und jeder textkritiſchen Beglaubigung. Aber ſelbſt das Unwahrſcheinliche angenommen, ſo fehlt doch die Erklärung der verſchiedenen Geſtaltung in den beiden anderen Evangelien. An derſelben Schwierigkeit leidet die Erklärung beider Reden aus der anderen Quelle, der Spruchſammlung. Denn es iſt unmöglich, aus den beiden Reden den echten Stock derſelben herauszuſchälen, und unwahrſcheinlich, daß in den Logien, wie dieſelben nun einmal vorausgeſetzt werden, der gegliederte Grundtypus vorhanden geweſen iſt. Gibt doch auch Simons mit Weiß

und Beyſchlag zu, „daß auch Lucas nicht, ſo wenig wie Matthäus die urſprüngliche Form der Rede erhalten hat" (S. 37). Er wird auf der andern Seite von J. Grimm unterſtützt (Einheit S. 150. Leben Jeſu 3, 45), welcher bei aller Vorliebe für Lucas geſteht, daß keiner der beiden Evangeliſten die feierliche Rede in wortwörtlicher Treue gebe, daß insbeſondere Lucas eine knappere Zuſammenziehung der Bergpredigt habe (3, 102). Wenn er aber doch eine Darſtellung der „einen geſchichtlichen Bergpredigt" geben zu können glaubt, ſo läßt er ſich wieder von dem „hiſtoriſchen" Lucas leiten, der gerade hier ſehr wenig urſprünglich iſt. Die wenigen „originellen Züge" des Lucas ſind den ſonſtigen Veränderungen gegenüber doch zu gering, als daß er bei einer Combination maßgebend ſein könnte.

Die Reduction der 8 Makarismen auf 4 iſt weder durch die Logia noch durch den Umſtand, daß Lucas die übrigen nicht mehr „unter den Gegenſatz von Jetzt und Einſt fallend erkannte", erklärlich. Vielmehr vermied Lucas abſichtlich jene Markarismen, welche im Gegenſatz zu den jüdiſchen Fehlern und Leidenſchaften die ſittliche Qualität der Gläubigen betonen, um die ganze Aufmerkſamkeit auf die ſociale Stellung zu lenken. Daraus erklären ſich auch die freilich nicht von Lucas erdichteten, aber doch aus anderer Quelle hinzugefügten Wehe über die Reichen. Mit Unrecht ſucht Grimm die Beſchränkung für die *πτωχοί* in dieſen Wehen und betrachtet *τῷ πνεύματι* Matth. 5, 3 als Zuſatz (3, 54). Im Gegentheil beweist ſchon die Weglaſſung der übrigen Seligkeiten, daß Lucas den Standpunkt des Matthäus weſentlich modificirt und *τῷ πνεύματι* daher nicht mehr

brauchen kann. Dieſer, die ſocialen Zuſtände berückſichtigende Standpunkt iſt aber überhaupt dem Lucasevangelium eigen. Er verräth die ſpätere Zeit, das Beſtehen der pauliniſchen Gemeinden, in welchen die armen Klaſſen der heidniſchen Welt das Hauptcontingent ſtellten (1 Kor. 1, 26 ff.). Matth. 5, 11—20 wurde durch Einſchiebung der Wehe und durch die Beziehung auf das Geſetz hier für Lucas unverwendbar. Die Auseinanderſetzungen über das alte und neue Geſetz konnte er für ſeine heidenchriſtlichen Pauliner nicht aufnehmen. So kam er bis zu dem echt pauliniſchen Satz von der Feindesliebe (Matth. 5, 44), welcher an dieſem Ort um ſo mehr am Platze iſt, als der gedrückte Zuſtand ſeiner Leſer die Nothwendigkeit der alles überwindenden Liebe gebieteriſch forderte. Daran ſchloß ſich aber die Ermahnung zur Ertragung der Unbilden, welche Matthäus in Beziehung zum alten Geſetz vorher gebracht hatte (5, 39—41). 6, 31 anticipirt Lucas den allgemeinen Spruch Matth. 7, 12, aber ohne die Verweiſung auf das Geſetz und die Propheten, weil er in das Kapitel der Aufforderung zur Erfüllung der ſocialen Pflichten ſehr gut paßte. Er fährt aber 6, 32 mit Matth. 5, 46 fort und reiht hier unter dem Geſichtspunkt der Feindesliebe dasjenige ein, was er aus dem fünften Kapitel des Matthäus noch brauchen kann. Das ſechste Kapitel übergeht er ganz, bringt aber im Reiſebericht den größeren Theil desſelben „in anderem, meiſt urſprünglichem Zuſammenhang“ (Weiß, Simons, J. Grimm u. a.). Es mag dies ja ſein, aber plauſibel wird es nur, wenn man entweder die Bergpredigt des Matthäus einfach nach Lucas taxirt (J. Grimm) oder den antiphariſäiſchen Charakter derſelben vorausſetzt. Ich

halte beides für unrichtig und bin vielmehr der Anſicht, daß Lucas wie er 6, 1—8. 16—18 ganz ausgelaſſen hat, weil es jüdiſche Verhältniſſe berührt, ſo auch das Vaterunſer übergehen mußte, weil es mit der Ermahnung zum Gebet zuſammenhängt. Aber auch die „Einſchaltung“ V. 19—24 hat in dieſem Zuſammenhang den Grundgedanken der wahren Gerechtigkeit im Gegenſatz zu der Gerechtigkeit des alten Geſetzes und der Juden. Gehört 1—18 in die Bergpredigt, ſo muß auch dieſer Abſchluß verlangt werden; ließ Lucas jenes aus, ſo konnte er auch dieſes hier nicht brauchen, obwohl es an ſich ſeinem Evangelium nicht entgegen iſt und deßhalb auch anderwärts Platz gefunden hat. Dagegen harmonirt 7, 1 f. wieder mit dem Grundgedanken der Lucaniſchen Rede über das ſociale Leben. Die weiteren Sprüche, welche er anderswoher einfügt, 6, 38—40, ſollen das Motiv für das Verfahren geben und ſetzen eine große Nächſtenliebe voraus. Matth. 7, 6 konnte er wegen des Bildes nicht brauchen und 7—11 hängt mit dem V. 6 gegebenen Verbot zuſammen. Die Warnung vor den falſchen Propheten blieb gleichfalls weg und daraus erklärt ſich wenigſtens zum Theil die Umſtellung Luc. 6, 43 ff. und die Form V. 43. 44 (Matth. 12, 33 f.). V. 46 paßt weniger gut zu V. 45. Den Schluß bilden die beiden Gleichniſſe in etwas veränderter Form, welche gewöhnlich in die Logien verlegt, von Wittichen und Simons aber dem Matthäus zugeſchrieben werden, weil Gleichniſſe nicht in eine Jüngerrede paſſen. So ſehr alſo auch die Rede des Lucas verändert iſt, ſo verſchieden ihr Charakter und ihre Anordnung ſind, ſo deckt ſie ſich doch in den Hauptpunkten, welche nicht durch den ſpecifiſchen Charakter des

Matthäusev. bedingt ſind, mit der des Matthäus. Unverkennbar iſt dieſe dem Lucas vor Augen geſchwebt. Die Kürzungen und wenigen Einſchiebungen beweiſen aber, daß Lucas bei der Redaction ganz ſelbſtändig verfuhr und ſeinen Stoff nach den beiden Geſichtspunkten der Gemeindeverhältniſſe und Nächſtenliebe disponirte.

Die zweite große Redencompoſition des erſten Evangeliums iſt die Ausſendungsrede c. 10. Grimm meint (3, 364), mit dieſer meſſianiſchen Mahnrede kommen nothwendig alle die in unlösbare Schwierigkeiten, welche ſich nicht überzeugen wollen, daß nur Lucas unter den Synoptikern den geſchichtlichen Zuſammenhang ſtreng verfolge. Was aber zunächſt die Stellung anbelangt, ſo iſt Marcus dem Lucas vorausgegangen. Marcus hat noch inſofern einen Vorzug, daß er den vorangehenden Beſuch Jeſu in Nazareth jedenfalls hiſtoriſch genauer ſtellt. Denn die Stellung bei Lucas 4, 16 ff. wird doch nachgerade ſo ziemlich allgemein als Anticipation betrachtet. Aber auch in der Rede ſelbſt iſt Marcus vorausgegangen und Lucas bietet, einzelne Conſtructionsabweichungen, welche zum Theil auf eine Abhängigkeit von Matthäus hinweiſen, abgerechnet, nicht mehr als Marcus. Wie Matthäus ſtellt Lucas die Ausrüſtung der Apoſtel vor die Ausſendung, erwähnt gleich die Macht, die Krankheiten zu heilen, verbietet auch den Stock, ſchreibt *ἀργίριον* gegen *χαλκόν* und *κονιορτός* = Staub gegen *χοῦς*. Darnach bleibt für den ſtrengen hiſtoriſchen Zuſammenhang des Lucas wenig übrig. Den weiteren Theil des Matthäus bringt Lucas in ſeiner Einſchaltung an verſchiedenen Stellen (10, 3. 12, 2 ff. 51 ff.), aber es wird ſchwer ſein nachzuweiſen, daß die Redetheile dort an ihrem

„hiſtoriſchen" Platze ſtehen. Die ganze Einſchaltung kann nicht als rein hiſtoriſche Darſtellung gelten. Denn theils ſind die hiſtoriſchen Notizen zu allgemein, zu loſe und unſicher, theils iſt die pauliniſche Färbung zu überwiegend. Der Zuſammenhang iſt unbeſtimmt, die Vermiſchung mit Elementen aus der galiläiſchen Wirkſamkeit offenkundig. Daher entſcheidet die Stellung bei Lucas nicht ohne Weiteres für die hiſtoriſche Folge und es ergeben ſich für beide Seiten Schwierigkeiten, welche ein für alle Mal jedem Leben Jeſu anhaften werden. Die Meinung, daß eine ſtreng hiſtoriſche Darſtellung desſelben möglich ſei, iſt eine Illuſion. Daß aber Matthäus in die Ausſendungsrede einzelne Redetheile aus einer ſpäteren Zeit aufgenommen hat, ſoll nicht in Abrede gezogen werden. Aber jedenfalls iſt noch daran zu erinnern, daß Matthäus auch hier V. 15. 16 die urſprüngliche Faſſung bewahrt hat. Dieſe Drohung paßt hier nicht weniger als Luc. 10, 3 12 und daraus begreift es ſich, „wie die Ausſendungsrede ſchon in ihrer urſprünglichen Faſſung den Evangeliſten bewegen konnte, ſie zu einer Weiſſagung der Unempfänglichkeit und Feindſchaft, welche das Evangelium finden werde" auszugeſtalten (Weiß). Keinesfalls kann die ganze Ausſendungsrede auf die 5 Verſe Luc. 9, 1—5 reducirt werden. Denn es iſt von vornherein unwahrſcheinlich, daß Jeſus ſich in dieſem wichtigen Moment ſo kurz ausgedrückt habe. Vergleicht man aber damit die Ausſendungsrede der 70 Luc. 10, 1 ff., ſo kann man doch nicht mehr darüber im Zweifel ſein, auf welcher Seite für die Ausſendungsrede der Zwölfe die Urſprünglichkeit iſt. Matth. 10, 5. 6. 23 ſind echt judenchriſtlich und ohne Parallele.

Die dritte große Rede, die Parabelrede des dreizehnten Kapitels, hat bereits durch Marcus eine andere Stellung erhalten. Lucas hat nach der Bergpredigt von 7, 11 an bis 8, 3 weſentlich andere Stoffe, die wohl aus hiſtoriſchen Gründen eingereiht ſein können, aber zum Theil auch den pauliniſchen Charakter an ſich tragen. 8, 4 ff. hat er nur eine Parabel aufgenommen und im dreizehnten Kapitel berichtet er ohne ſtrengen Zuſammenhang die Parabel vom Senfkorn und Sauerteig. Hier weiß auch Grimm nichts Anderes zu thun, als die übrigen Parabeln, welche bei Lucas keine Parallelen haben, nach Matthäus einzufügen. Wenn aber Marcus im gleichen Zuſammenhang die Parabel vom Senfkorn bringt, ſo ſpricht die größere Wahrſcheinlichkeit für dieſe Stellung. Warum aber Lucas die übrigen Parabeln ausgelaſſen hat, erklärt ſich zum Theil wie bei Marcus (S. 167). Die Anſpielungen auf Pauliner in den Parabeln vom Unkraut und Fiſchernetz (Simons) iſt zu geſucht, aber die Vorſicht, ſeine Leſer nicht vor der Zeit mit dieſer Schattenſeite des chriſtlichen Gemeindelebens bekannt zu machen, lag nahe. Die pauliniſchen Gemeinden hatten ohnehin ſchon manche Erfahrung gemacht. Die Parabeln vom Schatz und der Perle ſind wegen der pauliniſchen Auffaſſung des Himmelreiches übergangen worden. In der einzigen gemeinſamen Parabel zeigt ſich aber in der That die Bekanntſchaft mit der Matthäi'ſchen Darſtellung. Denn die Conſtruction V. 5 und 7 mit der Auslaſſung des *καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκε* (Marc. 4, 7) ſind doch Zeichen der Abhängigkeit. Daß Lucas das Citat Matth. V. 14. 15 ausläßt, iſt nach ſeiner Stellung zum A. T. begreiflich. V. 16. 17 aber

bringt er in anderer Anwendung. In der Deutung der Parabel iſt namentlich die Uebereinſtimmung des δέ gegenüber dem καί zu bemerken.

Ueber das vierte Redeſtück c. 18 können wir uns kurz faſſen. Denn Lucas hat nur für den Anfang eine Parallele (9, 46—50) und an anderen Stellen einzelne zerſtreute Ausſprüche daraus (17, 1. 2. 15, 4—7. 17, 4). Die ganze Abhandlung über die Gemeindeverhältniſſe in dieſem Sinne paßte nicht in ſein Evangelium. 9, 46—50 aber ſind die Berührungen unbedeutend. Höchſtens kann V. 48 mit Matth. V. 4 verglichen werden.

Endlich kommen wir zu der großen Phariſäerrede c. 23 und der eschatologiſchen Rede c. 24. 25. Zu jener hat Lucas 11, 37—52 eine kurze Parallele. Es lohnt ſich aber kaum der Mühe, die Spuren der Benützung aufzuſuchen. Meines Erachtens iſt die Urſprünglichkeit bei Matthäus. Denn es iſt an ſich wahrſcheinlicher, daß Jeſus erſt in der letzten Zeit ſo entſchieden gegen dieſe Klaſſe aufgetreten iſt. Die Berückſichtigung der Autorität der Schriftgelehrten entſpricht auch der ſonſtigen Haltung Jeſu. Wahrſcheinlich hat Jeſus bei jenem Phariſäergaſtmahl ähnlich wie Lucas referirt geſprochen, aber jedenfalls hat Lucas die Rede mit der des Matthäus combinirt. Auch in der eschatologiſchen Rede kommt Matthäus die Priorität zu. Die Verbindung der Zerſtörung Jeruſalems mit der Endkataſtrophe weist auf eine etwas frühere Zeit und auf paläſtinenſiſche Verhältniſſe, während Lucas bereits am Anfang der Erfüllung ſteht. Die Auslaſſung der Parabeln und des Weltgerichts hängt mit dem pauliniſchen Standpunkt zuſammen. Die Parabel von den Talenten

hat er 19, 12 ff. in anderer Form gebracht. Anderes findet ſich 17, 26 ff. 12, 39 ff. Auf die Uebereinſtimmungen im Detail kann ich hier nicht eingehen. Im Ganzen iſt die Abhängigkeit von Marcus weit größer.

In der Leidensgeſchichte weicht Lucas bedeutend von Matthäus ab. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß demſelben reichhaltige weitere Quellen zu Gebote ſtanden. Denn die Logien verſiegen hier auch für diejenigen, welche anderwärts einen ausgiebigen Gebrauch von denſelben machen. Matthäus und Marcus reichen aber gleichfalls nicht aus. Denn nicht bloß die Darſtellung, ſondern auch der Inhalt iſt vielfach weſentlich verſchieden. Lucas hat Zuſätze (22, 24—38. 23, 6—15. 27—32), ſucht das Abendmahl beſtimmt von dem Paſcha zu trennen (22, 14—19), verlegt den Verrath des Judas hinter das Abendmahl (22, 21—23), trennt bei dieſem Brot und Kelch ſtrenger voneinander, berichtet die Engelserſcheinung in Gethſemane und den blutigen Schweiß Jeſu. Dazu kommt die differirende Auffaſſung in der Behandlung des ganzen Prozeſſes. Die Tendenz der Juden iſt von Anfang an darauf gerichtet, bei Pilatus eine Anklage auf Aufruhr und Empörung gegen den Kaiſer zu erheben. Ein Urtheil wird von dem am Morgen verſammelten Synedrium gar nicht gefällt. Die Mißhandlungen des von den Juden gefangen genommenen Jeſu werden anders geſtellt. In den Verhandlungen vor Pilatus iſt es unmöglich, die Tendenz des Evangeliſten, Jeſu und ſeine Sache gegen einen ſolchen Vorwurf zu vertheidigen, zu' überſehen. Dieſelben werden ausführlich berichtet, die Sendung an Herodes beigefügt und die allſeitige Unſchuldserklärung bis zum Ausſpruche des beim

Kreuze ſtehenden Hauptmanns ſorgfältig verzeichnet. Indem aber die Hierarchen dieſen Weg einſchlugen, war es ihnen auch leicht, die Menge gegen Jeſus einzunehmen. So ſehen wir denn, daß dasſelbe Volk, welches vorher noch zu den Zuhörern Jeſu im Tempel gehörte, von Anfang an recht regen Antheil an der Anklage vor Pilatus nahm. Die Schuld der Parteien iſt zwar im Vorhergehenden ſattſam vorbereitet, aber ein Theil derſelben wird doch auf die Schultern des Volkes gewälzt. Dennoch wird dieſes ſammt der Behörde bei Lucas ſchonender behandelt als bei dem judenchriſtlichen Matthäus. Die Execution iſt ſo dargeſtellt, daß man unwillkürlich an die Tempelſoldaten als Executoren denken muß. Dies iſt eine Belaſtung der Juden, welche ſich ebenſo wenig als die Betheuerung der Unſchuld durch Pilatus in einem für heidenchriſtliche Leſer geſchriebenen Evangelium umgehen ließ. Die Vertheidigung vom römiſchen Standpunkte aus leuchtet überall durch. Marcus ſteht hierin dem Matthäus noch weit näher als Lucas. Auch beim Kreuz ſind die Beſchimpfungen des Gekreuzigten gemildert und auf die Hohenprieſter beſchränkt. Jeſus hat nur Worte der Verzeihung für ſeine Feinde wie für den reumüthigen Schächer. Die übrigens nur theilweiſe erzählten Ereigniſſe beim Tode wirken ſo erſchütternd, daß alle anweſenden Scharen von Schmerz und Reue ergriffen wurden.

Trotzdem möchte ich aber die Bekanntſchaft des Lucas mit Matthäus (und Marcus) auch für dieſen Abſchnitt nicht bezweifeln. Man kann meines Erachtens das vielfache Zuſammentreffen in der Form nur aus gegenſeitiger Benützung erklären. Eine gemeinſame Quelle reicht nicht aus,

weil dem Zufall zu viel anheimgegeben würde. Den Einfluß der Tradition ſchätze ich nicht gering, aber bei markanter Uebereinſtimmung zweier Referenten an denſelben Stellen gegen einen dritten reicht ſie zur Erklärung nicht aus. Die Herbeiziehung weiterer Quellen bleibt hiebei durchaus unbenommen. Die Auswahl und Formirung iſt aber häufig durch den Zweck beſtimmt. Von Auslaſſungen ſind zunächſt die auch von Marcus übergangenen eigenthümlichen Partien des erſten Evangeliums zu nennen (S. 314). Außerdem hat Lucas die Salbungsgeſchichte übergangen, weil er 7, 37 ff. ſchon eine ſolche berichtet hat und die Beziehung derſelben auf das Begräbniß für ſeine Leſer weniger Bedeutung hatte. Die Verhandlung des Synedriums bei Nacht hat er ganz ausgelaſſen und dafür die rechtlich unanfechtbare Verhandlung am Morgen berichtet (22, 66—71). Von Berührungen zwiſchen beiden können genannt werden: die Bezeichnung des Judas 22, 3 = Matth. 26, 14, *εὐκαιρία* 22, 6 = Matth. 26, 16. *πλὴν* V. 42 = Matth. 39, *γενηθήτω τὸ θέλημά σου* = Matth. 42, viele Einzelheiten bei der Gefangennehmung, namentlich die Zurückweiſung des Kuſſes. Auch bei der Verleugnung des Petrus iſt neben Anderem der Schluß: *καὶ ἐξελθὼν ἔξω ὁ Πέτρος ἔκλαυσε πικρῶς* (V. 62) ſchwerlich zufällig gleichlautend gegenüber Marc. 14, 72: *καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιε.* Auch in dem nachträglichen Bericht über die Morgenſitzung (V. 66—71) wirkt deutlich Matthäus durch. Bei dem Verhör vor Pilatus und der Kreuzigung ſind die Berührungspunkte nicht zahlreich, doch iſt einiges in der Behandlung der Barabbasepiſode bemerkenswerth und die Uebereinſtimmung in der Conſtruction V. 35: *εἰ*

οὗτος . . . mit Matth. V. 42, des ἑκατοντάρχης V. 47 (Matth. V. 54) und des γενόμενον V. 47 von Werth. Deutlicher ſind die Spuren in dem Bericht über das Begräbniß (V. 50—56). Anders verhält es ſich freilich wieder in der Auferſtehungsgeſchichte. Denn mögen auch in der Erzählung von dem Beſuche der Frauen beim Grab die Erzählungen der anderen erkennbar ſein, ſo iſt das Weitere doch ſchon dadurch ungemein verſchieden, daß nur Erſcheinungen des Auferſtandenen in Judäa berückſichtigt ſind. Die Berührungen mit 1. Kor. 15, 3 ff. führen aber auf den pauliniſchen Evangeliſten und das ſichtbare Beſtreben die Realität der Auferſtehung den ſchwer zugänglichen Jüngern gegenüber gegen jeden Zweifel und Einwand ſicher zu ſtellen, kann uns das Motiv der Abweichungen andeuten. Die Lehre von der Auferſtehung bildete ja auch für den Apoſtel den tiefſten Grund der chriſtlichen Predigt.

Aus dem Bisherigen geht hervor, daß auch in den ſchwierigſten Partien die Benützungshypotheſe möglich, beziehungsweiſe wahrſcheinlich iſt, ſofern man ſich nur von der Meinung einer ſklaviſchen Abhängigkeit losſagt und dem ſpäteren Evangeliſten weitere mündliche und ſchriftliche Quellen in der Verfolgung ſeiner beſonderen Zwecke nicht verſagt. Der entſcheidende Beweis für die Benützung iſt aber durch die Vergleichung der Erzählungen zu führen. Dabei fallen diejenigen am meiſten in das Gewicht, welche Lucas mit Matthäus allein gemeinſam hat. Dieſelben ſind von den beiden oben genannten Hypotheſen entweder durch den längeren Urmarcus oder die Logia erklärt worden. Aber keine dieſer Erklärungen kann befriedigen, weil für die Auslaſſungen

im kanoniſchen Marcus beide keinen befriedigenden ſchrift=ſtelleriſchen Grund anführen können. Zu dieſen Erzäh=lungen kann man die von Marcus nur im Vorbeigehen erwähnte Erzählung vom Auftreten des Täufers, die Verſuchungsgeſchichte, den Hauptmann von Kapharnaum und die Botſchaft des Täufers zählen. In der Rede des Täufers iſt Luc. 3, 7—9 faſt wörtlich = Matth. 3, 7—9, nur ſind die Angeredeten nicht die Phariſäer und Sadducäer, ſondern die Volksſcharen. Dies iſt aber eine abſichtliche Aenderung des Lucas, an welche ſich ſeine Einſchaltung anſchließt. V. 17 iſt der Relativſatz: *οὖ τὸ πτύον κτλ.* ein augenſcheinlicher Beweis für die Ver=wandtſchaft mit Matth. 3, 12. Auch V. 16 hat mit Matth. V. 11 Aehnlichkeit. Die Verſuchungsgeſchichte kann ich auch gegen Simons bei Marcus nicht als ur=ſprünglich anſehen. Denn daß dieſelbe für ſich allein betrachtet am Anfang eines Evangeliums nicht unver=ſtändlich genannt werden könne (S. 26), iſt doch bloß für uns richtig, die wir die Darſtellung des Matthäus und Lucas kennen. Die 40tägige Verſuchung, falls man den Text ſo deuten will, iſt doch ſeinen Leſern nicht durch die altteſtamentlichen Vorbilder klar. Vielmehr macht ſeine Darſtellung den Eindruck einer beiläufigen Notiz, welche einen anderen, ſchriftlichen oder mündlichen Bericht vorausſetzt. Die Verſuchungsgeſchichte iſt von Matthäus zum erſten Male ſchriftlich fixirt worden, ob man nun Logia annehme oder nicht. Lucas ſtimmt aber im Ganzen und in der Anordnung, mit Ausnahme der Aufeinander=folge der zweiten und dritten Verſuchung, ſo mit Matthäus überein, daß eine gemeinſame Quelle zur Erklärung nicht ausreicht.

Die Erzählung von dem Hauptmann in Kapharnaum 7, 1—10 iſt von beiden Evangeliſten unmittelbar oder nach kurzer Zwiſchenerzählung mit der Bergpredigt verbunden worden. Dieſe Stellung kann nur bei demjenigen hiſtoriſch ſein, welcher der Bergpredigt die hiſtoriſche Stellung angewieſen hat. Der Grund muß alſo beim anderen in der Verbindung mit der Bergpredigt liegen. Wie oben gezeigt worden iſt, ſind aber auch die Reden voneinander nicht unabhängig. Noch mehr iſt dies beim Hauptmann von Kapharnaum der Fall. Luc. 7, 1 erinnert an Matthäus 7, 28. Lucas berichtet das Hineingehen nach Kapharnaum, erzählt die Entſchuldigung des Hauptmanns V. 6 wie Matthäus 8, 8; die Begründung V. 8 ſtimmt mit Matth. 9 faſt wörtlich überein. Das Urtheil V. 9 lautet wie Matth. V. 10. Wenn Lucas V. 3—5 eine neue Scene einfügt und dieſelbe im Verlauf berückſichtigt und die Drohung gegen die Juden Matth. 8, 11. 12 hier wegläßt, um ſie erſt ſpäter zu verwenden (13, 28), ſo dienen dieſe Abweichungen gerade zum Beweiſe, wie ſchwer es wird, ſolche Erzählungen allein aus der Tradition oder einer gemeinſamen Quelle zu erklären. Lucas hat alles unverändert gelaſſen, was nicht ſeiner ſchonungsvollen Behandlung der Juden entgegen war. Derſelben Richtung gehört das Neuaufgenommene an. Nicht als ob er willkürlich die Erzählung verändert hätte. Vielmehr hat Matthäus ſeiner Gewohnheit gemäß nur die Hauptſache ſummariſch berichtet.

In Betreff der Täuferbotſchaft verhält es ſich ähnlich. Doch iſt die Stellung der Erzählung bei beiden verſchieden. „Die natürlichſte und darum wohl urſprüng-

liche Reihenfolge gibt hier Matthäus“ (Beyſchlag S. 608). Auch möchte ich bezweifeln, ob Lucas zur Motivirung von 7, 22 die beiden Wunder 7, 1—10 und 11—17 und dann V. 21 vorangehen läßt und dadurch zur Annahme ſeiner Kenntniß von der durch den Vorblick auf eben dieſe Antwort Jeſu (Matth. 11, 5) bedingten Compoſition Matth. c. 8—10 berechtigt (Simons S. 43). Denn in dieſem Falle hätte er die Jairustochter erwähnen können und die Blindenheilung Matth. 9, 27—31 nicht auslaſſen dürfen. Soviel iſt allerdings zuzugeben, daß eine Anzahl von Wundern vorher berichtet werden mußte. Für die Auswahl kann aber beim Jüngling von Nain entweder die geſchichtliche Stellung oder die Größe des Wunders Veranlaſſung geweſen ſein. In der Rede ſelbſt herrſcht aber zwiſchen beiden Evangeliſten große Uebereinſtimmung. Dieſe genügt zum Beweis der Abhängigkeit, wenn man nicht die Logia wieder hereinbringt. Aber ſelbſt dieſe reichten nicht aus, weil die hiſtoriſche Einkleidung gleichfalls harmonirt. Wenn Lucas Matth. 11, 12—15 ausläßt, ſo beſeitigt er einen Vorwurf, welcher dem Volke aus ſeinem Verhalten gegen Johannes und Jeſus gemacht werden konnte. Indem er aber V. 29 mit dem Gegenſatz V. 30 hinzufügt, ſpendet er dem Volke und dem Zöllner beſonderes Lob. Die Veränderungen laſſen ſich alſo wieder aus dem ganzen Charakter des Evangeliums erklären.

Von den übrigen Erzählungen will ich zunächſt diejenigen auswählen, welche von Weiß hauptſächlich auf die Logia zurückgeführt werden und bei Marcus in ſecundärer Faſſung vorliegen. Dieſelben haben das Eigenthümliche, daß ſie bei Marcus regelmäßig vollſtändiger

und anſchaulicher berichtet ſind, aber doch Elemente aufweiſen, welche nach Weiß nur der Quelle eignen (z. B. *ἰδού*, *καὶ ἰδού*, *καὶ ἐγένετο*, *γίνεται* u. a.). Da die beiden anderen neben Marcus die Logia benützten, ſo konnten ſie oft den urſprünglichen Text herſtellen, ſo daß ſich eine Inferiorität bei Marcus annehmen läßt, obwohl ſein Evangelium das frühere iſt. Umgekehrt muß Simons, der die Logia vom Marcusev. ausſchließt, den Matthäus auch hier für inferior erklären und die Abhängigkeit von Marcus nachweiſen. Dadurch wird er gezwungen, bei Matthäus und Lucas häufig Abkürzungen anzunehmen. Da aber die Auslaſſungen und Abkürzungen oft an derſelben Stelle vorkommen, ſo findet er darin einen weiteren Beweis für die Abhängigkeit des Lucas von Matthäus. Aber das Verhältniß bleibt ſich gleich, wenn Marcus den Matthäus und Lucas dieſe beiden kannte, und doch werden die mitunter auffallenden, gemeinſamen Hebraismen leichter erklärt. Wenn Simons S. 56 (Speiſung der 5000) ſagt: „überall wo Weiß Erweiterungen des Marcus ſieht, laſſen ſich mit gleicher Sicherheit Verkürzungen des Matthäus behaupten", ſo zeigt dies nur die Unſicherheit des Bodens, auf dem man wandelt. Freilich können Verkürzungen vorkommen und ſind ſolche auch bei Lucas vorhanden, aber es muß ein allgemeines Motiv in der Geſammtanlage dafür geltend gemacht werden können, wenn man nicht ſtets zwiſchen Priorität und Inferiorität hin- und herſchwanken will. Als erſte Erzählung wählen wir den Bericht über die Taufe Jeſu. Matthäus und Lucas berichten das Oeffnen des Himmels (3, 16. 3, 21), *ἐπ' αὐτόν* (Marc. 1, 10: *εἰς αὐτόν*) und die Näherbeſtimmung des *πνεῦμα*. Während Weiß annimmt, daß

in der Quelle der Schauende der Täufer war, aber von Marcus Jeſus eingeführt und von Matthäus beide verbunden wurden, entgegnet Simons, daß dies von aller Analogie verlaſſen ſei. Ein Beweis iſt dies natürlich nicht. Weiß kann doch die Stimme Matth. V. 17 gegenüber von Marc. V. 11 und Luc. V. 22 anführen. Dieſe Wahrnehmung ſpricht aber für die Reihenfolge Matthäus, Marcus, Lucas. Denn die ganze Darſtellung iſt nur begreiflich, wenn ein objectiver Vorgang geſchildert werden wollte, ob dieſer nun allgemein oder durch Johannes vermittelt wurde. Wenn alſo Weiß bei Matthäus den Urbericht ſucht, ſo hat er Recht, aber es iſt unerweislich, daß wegen εἶδεν V. 16 zugleich eine Abhängigkeit von Marcus anzunehmen iſt. Den objectiven Vorgang hat doch Jeſus auch geſehen, Marcus legte aber der Taufe Jeſu überhaupt nicht die Bedeutung wie Matthäus bei, wollte aber gerade ihre Beziehung auf die Perſon Jeſu nachweiſen und wählte daher auch die directe Ausſage der Stimme. Noch weniger Bedeutung hatte die Taufe für Lucas, dagegen betonte er nach ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit das Objective des Vorgangs, um jeden Zweifel zu heben.

Die Heilung des Ausſätzigen 5, 12—16 hat in καὶ ἰδού, κύριε V. 12, καὶ ἐκτ., λέγων V. 13 und der Auslaſſung von σπλαγχνισθείς (Marc. 1, 41) Berührungspunkte, welchen die Benützung mehr entſpricht als eine gemeinſame Quelle. Die Abhängigkeit des Matthäus von Marcus iſt durch die kürzere Form des Matthäus nicht geſichert. Was Marcus Eigenthümliches hat, wie die Gemüthsbewegung und die umſtändliche Erzählung, iſt eine Eigenthümlichkeit ſeines ganzen Evange-

liums. Dieſe verlangt aber nur einen ſelbſtändigen, nicht von ſeiner Vorlage allein abhängigen Schriftſteller. Die gleichen Wahrnehmungen kann man auch bei den andern Evangeliſten machen, ohne daß die Abhängigkeit daraus gefolgert oder verneint werden kann. Auch die Abhängigkeit des Lucas von Marcus muß aus anderen Merkmalen abgeleitet werden. Jedenfalls genügt hier wie bei der folgenden Erzählung die Stellung in dem Wunderkatalog des Matthäus c. 8 und 9 nicht, um auf die Nichturſprünglichkeit zu ſchließen. Denn die „Wunderproben" werden zwar ſummariſch erzählt, aber eine ſolche Darſtellung kann ebenſogut der erſte Schriftſteller als ein nach Vorlagen arbeitender machen. Man darf nur nicht lediglich die Aufgabe des Hiſtorikers vorausſetzen.

Die Heilung des Paralytiſchen 5, 17—26 iſt gleichfalls im erſten Evangelium am kürzeſten behandelt. Bei einer Benützung des Marcus müßte Matthäus nicht bloß die Ortsbeſtimmung, ſondern auch 2, 24, zum Theil V. 6. 7 weggelaſſen haben. Eine Erweiterung durch Marcus iſt viel wahrſcheinlicher. Die Berührungspunkte des Lucas mit Matthäus ſind ſehr zahlreich. Bei der Erzählung vom Aehrenraufen am Sabbat 6, 1—5 führt Weiß ſelbſt nur die altteſtamentlichen Anklänge auf die Logia zurück, während er die anderen Uebereinſtimmungen unvermittelt eintreten läßt. Lucas nähert ſich dem Matthäus durch Auslaſſungen (V. 1. 4) und ähnliche Anordnung. Das Beiſpiel Matth. 12, 5—7 übergeht er. Den Beſuch der Verwandten 8, 19—21 berichtet Lucas kürzer als die beiden anderen, Matth. 12, 49 = Marc. 3, 34 und die Frage V. 48 = V. 33 fehlen ganz. Dagegen erwähnt er mit Matthäus die Schweſtern

nicht und ſchreibt V. 21 ὁ δὲ ἀποκριθείς. Die Erzählung vom Seeſturm 8, 22—25 verlegt Weiß gleichfalls in die Logia, welche Matthäus genauer wiedergab. Zu Matthäus—Lucas iſt beſonders V. 24. 25 zu vergleichen. Uebrigens weicht Lucas mit Marcus von Matthäus in der Aufeinanderfolge der Stillung des Sturmes und des Vorwurfes gegen die Jünger ab. Was ſachgemäßer iſt, läßt ſich kaum apodictiſch entſcheiden (Matth. S. 261), aber ſicher iſt Matth. 8, 25 urſprünglicher als Marc. 4, 38.

Bei der Heilung des Beſeſſenen von Geraſa 8, 26—39 ſind nach Simons die Uebereinſtimmungen zwiſchen Lucas und Matthäus gegen Marcus ſo geringfügig, daß es ſich nicht lohne, den Weiß'ſchen Quellenforſchungen nachzugehen. Die Uebereinſtimmung mit Marcus iſt hier allerdings durchſchlagend und ὃς εἶχε δαιμόνια V. 27 für ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ Marc. 5, 2 (Matth. 8, 28: δαιμονιζόμενοι), ἱκανῶν V. 32 = πολλῶν Matth. V. 30 (Marc. V. 11: μεγάλη) und δαιμόνια V. 33 = δαίμονες Matth. V. 31 (Marc. V. 13: πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, aber V. 12: δαίμονες) genügen kaum eine Abhängigkeit zu beweiſen. Bemerkenswerth iſt aber bei Marcus und Lucas der Wechſel zwiſchen πνεῦμα ἀκάθαρτον (Marc. V, 2. 8), πνεύματα τὰ ἀκ. V. 13 und δαίμονες V. 12 = Matth. V. 31, δαιμόνια (Luc. V. 27. 30. 33) und πνεῦμα τὸ ἀκ. V. 29. Wird letzteres als Beweis für die Abhängigkeit von Marcus angeſehen, ſo iſt auch Marc. 12 ein ſolcher für die Abhängigkeit von Matthäus und der Plural Luc. V. 27 iſt jedenfalls correcter als der Singular Marc. V. 2. Weit zahlreicher ſind die Berührungspunkte in der Erzählung

von der Auferweckung der Tochter des Jairus 8, 40—56. Luc. 41. 42. 44. 48. 51 beweiſen, daß die Uebereinſtimmung nur durch die Benützung erklärlich wird, da hier wie ſonſt der Urmarcus nur ein Nothbehelf wäre. Noch ſind zu nennen die Speiſung der 5000 Luc. 9, 10—17, die Mahnung zur Selbſtverleugnung und die Weisſagung der Wiederkunft 9, 23—27. Bei der Verklärung 9, 28—36 hält Simons die Abweichungen des Lucas von Marcus zu Matthäus hin für ſo zahlreich, daß nur die Wahl zwiſchen Weiß und der Benützungshypotheſe bleibe. Die Heilung des epileptiſchen Knaben 9, 37—43, welche Weiß bei Matthäus für urſprünglich hält, vindicirt Simons wie alles dem Marcus. Wenn die längere Erzählung eo ipso die frühere iſt, geſchieht dies mit Recht, aber dieſer Grundſatz kann nicht als zuläſſig anerkannt werden. Ein Späterer kann ebenſo erweitern, wenn ihm weitere Quellen zu Gebote ſtehen, als abkürzen. Im Uebrigen ſtimmt Lucas gleich im Anfang, in der gemeinſamen Auslaſſung und der Heilung ſo mit Matthäus überein, daß ein Abhängigkeitsverhältniß anzunehmen iſt.

Bei den übrigen Erzählungen kann ich mich kurz faſſen. Lucas hat an die Spitze ſeines Berichts die Verwerfung in Nazareth geſtellt (4, 16—30) und mit dieſem Programm ſeines Evangeliums ſeine ſelbſtſtändige Compoſition angezeigt. Ob er aber dazu durch Matth. 4, 13 veranlaßt wurde (Simons S. 28), iſt ſehr fraglich. Denn es iſt gar nicht auffallend, daß beide Evangeliſten von ſelbſt auf Nazareth geriethen, weil Jeſus thatſächlich zuerſt nach Nazareth gegangen iſt. Marcus hatte davon nichts zu erwähnen, weil er die Kindheits-

geſchichte gar nicht berührt hat. Auch die Erzählung ſelbſt iſt ganz ſelbſtändig, obwohl mit der des Matthäus und Marcus identiſch. *οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσήφ* 4, 22 iſt ebenſo wenig eine Umſchreibung des *τέκτων* Marc. 6, 3 als *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός*, vielmehr entſpricht beides den betreffenden Kindheitsgeſchichten. Da Marcus den Vater nirgends genannt hatte und den Gegenſatz zwiſchen dem Auftreten Jeſu und ſeiner Herkunft betonen wollte, ſo wählte er das bezeichnende *τέκτων*. *Ἰωσήφ* des Lucas iſt eine Milderung. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus 4, 38—41 kürzt Lucas nach Matthäus ab, indem er die Namen (Marc. 1, 29) und die Situationsangaben (1, 33) übergeht. Die Berufung des Levi 5, 27—32 hat einzelne mit Matthäus übereinſtimmende Auslaſſungen und „zarte" Berührungen. Dagegen iſt bei der Faſtenfrage 5, 33—39 die Abhängigkeit offenbar. Nicht nur haben beide die Umſtändlichkeit des Marcus (2, 18. 19) nicht, ſondern ſie treffen auch in *ἐπιβάλλει* (V. 36), *εἰ δὲ μήγε* (V. 37) und der Rede vom Ausſchütten des Weines und Zerreißen der Schläuche zuſammen. Unbedeutend ſind die Uebereinſtimmungen in der Erzählung von der verdorrten Hand 6, 6—11, im Petrusbekenntniß 9, 18—20 und in der erſten Leidensweiſſagung 9, 21. 22.

Aus dem Reiſebericht begnüge ich mich, die übereinſtimmenden Stellen, welche zum Theil ſchon erwähnt worden ſind und nach den Vertretern der Marcushypotheſe „an dieſer Stelle der Logia geſtanden haben müſſen" (Beyſchlag S. 609), anzuführen. Das Wehe über die Städte 10, 13—15 iſt = Matth. 11, 21—23, das Freudengebet Jeſu 10, 21. 22 = Matth. 11, 25—27, das

Zeichen des Jonas 11, 29—32 = Matth. 12, 38—42. Obwohl Simons gegen Weiß Matth. 12, 40 als Zuſatz des Evangeliſten betrachtet (S. 69 f.), ſo ſucht er doch die Abhängigkeit des Lucas aufrecht zu erhalten. Ich kann zwar die Zuſammenhangsloſigkeit zwiſchen Matth. 12, 40 u. 41 und die Gründe für die Predigt als Zeichen des Jonas nicht anerkennen, aber darin ſtimme ich zu, daß auch Luc. 11, 30 keine andere Auffaſſung hat als Matth. V. 40, denn ἐγένετο und ἔσται weiſen zu deutlich auf das, was an Jonas geſchehen iſt und am Menſchenſohn ſein wird, hin. Die Auslaſſung der Geſchichte des Jonas begreift ſich aus dem Leſerkreis desſelben und aus dem Anſtoß an τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, das doch nicht ſo einfach wie bei den Leidensweisſagungen abzuändern war. Es iſt daher doch viel geſagt, wenn Zimmer [1]) bemerkt, es laſſe ſich für eine Aenderung des urſprünglichen Textes durch Lucas kein auch nur irgendwie ſcheinbarer Grund vorbringen. Ferner ſind zu nennen: die Worte über die Zahl der Seligen 13, 22—30, vgl. Matth. 7, 13. 25, 11. 7, 23. 8, 11. 12. 20, 16, die Worte über das Geſetz 16, 16—18 = Matth. 11, 12. 13. 5, 18. 32.

Von den allen 3 Synoptikern im Reiſebericht gemeinſamen Partien erwähne ich die Frage nach dem größten Gebot 10, 25—28, in welcher Lucas den Marcus, wie ſchon das Citat beweist, benützt hat. Ob ἐκπειράζων, νομικός, διδάσκαλε und ἐν τῷ νόμῳ zu einer Abhängigkeit von Matthäus hinreichen, bleibt dahingeſtellt. Aber anders iſt dies in der Rede Jeſu gegen die Anklage der

1) Der Spruch vom Jonaszeichen. Bonn 1881 S. 16.

Teufelaustreibung durch Beelzebub 11, 14—26. Weiß ſetzt für alle drei Berichte die Logia voraus, Simons und Beyſchlag für Matthäus und Lucas. Es gelingt aber Simons nicht, den ſecundären Charakter des Marcus ganz in Abrede zu ziehen. Iſt wirklich der Annahme einer „Combination von Λ (Logia) und Marcus durch Matthäus beizupflichten“, ſo hat Weiß Recht, wenn er auch einen Theil der Priorität für Matthäus in Anſpruch nimmt[1]. Matth. 12, 26 und 32 z. B. ſind gewiß urſprünglicher. In der Ermahnung der Jünger 12, 1—12 iſt Simons (S. 73 f.) ſehr gewaltthätig. Er gibt zu, daß Matth. 10, 17—22 urſprünglicher ſei als Marcus 13, 9—13, glaubt aber, Matthäus habe die vermeintliche Apokalypſe, welche in Marc. c. 13 bearbeitet ſein ſoll (Marcus S. 363), in ihrer urſprünglichen Form vor ſich gehabt und daraus V. 17—22 genommen, während er c. 24 dem Marcus folge. Dem dritten Evangeliſten ſei aber im zweiten Jahrhundert dieſes „Flugblatt“ kaum mehr zugänglich geweſen, deßhalb ſei er dem Matthäus gefolgt. Dies iſt doch eine ganz in der Luft hängende Hypotheſe, der gegenüber die Weiß'ſche noch viel plauſibler iſt. In der Warnung vom Aergerniß 17, 1. 2 geſteht auch Simons zu, „daß wenn irgendwo dann hier die Weiß'ſche Hypotheſe den richtigen Schlüſſel zu bieten ſcheine“ (S. 81). Doch glaubt er, daß ſeine Löſung die Sache vereinfache. Er muß aber ein derartiges Hin- und Herfahren in den Quellen annehmen, daß es kaum mehr

1) Beyſchlag (S. 612) verlegt auch die Dämonenaustreibung in die Logia und glaubt, daß Matthäus dieſelbe doppelt (nach c. 9) verwerthet habe, ohne daß diesmal zwei Quellenberichte vorlagen. Der gleiche Fall finde bei Matthäus 6, 15 = 18, 35 ſtatt.

vorſtellbar wird, auch „wenn man eine großentheils gedächtnißmäßige Beherrſchung der Quellen für wahrſcheinlich hält“. Will man die Urſprünglichkeit ſtets bei Marcus ſuchen, ſo bleibt die ſynoptiſche Frage trotz der Beliebtheit der Marcushypotheſe fortwährend noch ein zu löſendes Problem.

Endlich wäre noch der letzte Abſchnitt, welcher der Leidensgeſchichte vorangeht, zu beſprechen. Hier haben Matthäus und Lucas eine ganze Erzählung, das Gleichniß von den anvertrauten Pfunden, miteinander gemeinſam. Der ſpätere Charakter der Lucasdarſtellung (19, 11—27) iſt wohl außer Zweifel. Aber auch die „Spuren“ des Matthäi'ſchen Einfluſſes ſind unbedeutend und es bleibt ungewiß, ob die Erzählungen identiſch ſind und aus einer Quelle (Logia) ſtammen. Allerdings laſſen ſich Gründe für manche Abänderung durch Lucas angeben, aber die Anlage auf 10 Knechte, die Vertheilung der gleichen Summe an jeden derſelben, die Bemerkungen über die Bürger ſind doch ſehr auffallende Abweichungen. In den übrigen Theilen iſt jedenfalls die Uebereinſtimmung durch die Benützung wahrſcheinlicher als durch die gemeinſamen Logien oder die Tradition allein. Zahlreich ſind die Berührungspunkte in der Erzählung von dem reichen Jüngling 18, 18—27, dem Einzug in Jeruſalem 19, 28—38, der Tempelreinigung 19, 45—48, der Frage über die Vollmacht Jeſu 20, 1—8. Die Verſuchungsfrage der Phariſäer 20, 20—26 zeigt wenigſtens einige Uebereinſtimmungen, die Frage über die Auferſtehung 20, 27—38 mehrere.

Aus dem Geſagten erhellt, daß trotz aller Verſchiedenheit der Evangelien als Ganzen doch mannigfache

Uebereinſtimmung im einzelnen und in ganzen Partien herrſcht. Die Benützungshypotheſe genügt nicht, um die Evangelienbildung zu erklären, aber ſie iſt nothwendig, um ſie theilweiſe verſtändlich zu machen. Als rein ſchriftſtelleriſche Producte bleiben die ſynoptiſchen Evangelien vielfach dunkel. Vom Standpunkt der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit aus müßte Vieles nicht bloß als ſchwer vereinbar mit dem Begriff der Kanonicität, ſondern auch als willkürlich erſcheinen. Berückſichtigt man aber den Einfluß der Tradition und die beſonderen Zwecke der Evangeliſten, ſo kann auch für die Abweichungen eine in den meiſten Fällen befriedigende Antwort gegeben werden. Zur erſchöpfenden Behandlung des Verhältniſſes zwiſchen Matthäus und Lucas wäre alſo noch der ganze Charakter beider Evangelien eingehend zu beſprechen. Ich kann davon aber hier um ſo eher Umgang nehmen, als ich in Betreff des erſten Evangeliums die in meinem Commentar verſuchte Auffaſſung immer noch feſthalten zu dürfen glaube und in Betreff des dritten Evangeliums die Frage an einem anderen Orte gründlich zu behandeln gedenke[1]).

1) Dieſer Aufſatz ſollte vor meinem Commentar zum Lucasev. erſcheinen, konnte aber äußerer Umſtände wegen erſt jetzt gedruckt werden, nachdem der Druck des Commentars beinahe vollendet iſt.

2.

Der römiſche Stuhl und die allgemeinen Synoden des chriſtlichen Alterthums.

Von Prof. Dr. **Funk.**

Der Primat der römiſchen Kirche iſt im chriſtlichen Alterthum ſo hinreichend bezeugt, daß er, zumal wenn man in Erwägung zieht, daß er nirgends beſtritten wird, als eine unanfechtbare, hiſtoriſche Thatſache gelten darf. Schon Ignatius von Antiochien[1]), um nur einige Zeugniſſe anzuführen, nennt die römiſche Kirche die Vorſteherin des Liebesbundes, *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*. Irenäus[2]) ſchreibt ihr eine potentior principalitas, einen höheren Vorrang, zu. Cyprian[3]) nennt ſie die ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis orta est. Die Synode von Sardika (can. 4. 5) erkannte ſie ausdrücklich als die höhere Inſtanz gegenüber dem Urtheil der Provinzialſynoden an. Auf den allgemeinen Synoden werden die Legaten derſelben in der Reihe der geiſtlichen Mitglieder

1) Ep. ad Rom. inscr. Vgl. dazu die Note in meinen Patr. apost.

2) Adv. haec. III. c. 3, 2.

3) Ep. 59 c. 14 ed. Hartel.

zuerſt erwähnt; die Acten der Synoden werden durch ihre Legaten in erſter Linie unterzeichnet. Als dem Stuhl von Konſtantinopel durch die zweite allgemeine Synode (can. 3) der Vorrang der Ehre nach dem römiſchen Stuhl zugeſprochen wurde, ward indirect zugleich deſſen oberſter Rang anerkannt. Auf der Synode von Chalcedon (can. 28) wurde dieſer Vorrang durch die Griechen allerdings inſofern wieder abgeſchwächt, als er auf die politiſche Bedeutung der Stadt Rom als Reichshauptſtadt zurückgeführt und die Kirche von Neurom der von Altrom gleichgeſtellt wurde. Allein die Begründung iſt ſicherlich unrichtig. Cyprian [1]) erklärte den Primat der römiſchen Kirche ausdrücklich aus ihrer Stiftung durch den Apoſtel Petrus und ſeine Anſchauung war wahrſcheinlich die der vornicäniſchen Zeit überhaupt. Ohne Zweifel theilte ſie insbeſondere der hl. Irenäus, da er eben da, wo er die potentior principalitas der römiſchen Kirche erwähnt, und zwar ſowohl im Vorausgehenden als im Nachfolgenden, die Gründung der römiſchen Kirche durch Petrus und Paulus betont [2]). Das genannte Urtheil der Griechen tritt überdieß in Form einer reinen und unbewieſenen Behauptung auf und wir haben um ſo mehr Grund, ihm zu mißtrauen, als es dem Intereſſe, näherhin dem Intereſſe der Kirche von Konſtantinopel dienen ſollte.

---

1) Ep. 59 c. 14. Cf. Ep. 43 c. 5. De cath. eccles. unitate c. 4.

2) Ebenſo in ſpäterer Zeit die Synode von Sardika in Kanon III und in ihrem Schreiben an P. Julius (Harduin, Coll. Conc. I, 653); der afrikaniſche Biſchof Poſſeſſor in ſeinem Schreiben an P. Hormisdas (Thiel, Epp. Rom. Pont. I. 916).

Man glaubte in der Neuzeit, die Primatialſtellung der römiſchen Kirche auf den allgemeinen Synoden auch noch in anderer als der angeführten Weiſe ausgedrückt zu finden. Es iſt die allgemeine Anſchauung der katholiſchen Theologen, daß die Päpſte, wenn ſie die allgemeinen Synoden des Alterthums [1]) auch nicht eigentlich beriefen, doch an ihrer Berufung Theil nahmen oder an ihrer Veranſtaltung in hervorragendem Maße mitwirkten, und daß ſie die Beſchlüſſe der Synoden nach deren Beendigung beſonders beſtätigten [2]). In der That ſollte man erwarten können, die Berufung werde, wie es im Mittelalter und in der Neuzeit der Fall war, auch im Alterthum vom römiſchen Stuhle ausgegangen ſein. Denn ſo gewiß die Synoden kirchliche Verſammlungen ſind, ſo gewiß kann ihre Veranſtaltung an ſich nur der Kirche, bezw. deren Vorſtänden zukommen, und ſo gewiß die allgemeinen Synoden eine Vertretung der Geſammtkirche ſind, kann das Recht zu ihrer Berufung an ſich nur dem

---

1) Ich gebe hier dem Alterthum eine etwas größere Dauer als gewöhnlich geſchieht. Ich beziehe in dasſelbe auch noch die allgemeinen Synoden von Nicäa 787 und Conſtantinopel 869, da dieſe beiden Synoden unter den hier zu erörternden Geſichtspunkten den ſechs früheren völlig gleich ſtehen.

2) Ich führe hier nur folgende Autoren an: Hefele, Conc. Geſch. (2. A.) I, 8 ff. 44 ff. Hergenröther, K. G. (2. A.) I. 397. Brück, K. G. (2. A.) S. 150. Kraus, K. G. S. 147. Phillips, K. R. II, 236 ff. Walter, K. R. § 157. 158 (13. A. S. 358 f. Anm. 6. 10). Es iſt indeſſen zu bemerken, daß Hergenröther nur bezüglich des zweiten Punktes hier in Betracht kommt. Wenigſtens ſpricht er von einer Theilnahme des Papſtes an der Berufung a. a. O. nicht und er ſcheint daher in dieſer Beziehung dieſelbe Anſicht zu haben, die hier zur weiteren Begründung kommen wird.

Oberhaupt der ganzen Kirche zukommen. Das Rechtsverhältniß iſt ſo klar, daß darüber kein Zweifel beſtehen kann. Gleichwohl wurde die Berufung in Wirklichkeit durch die Kaiſer vorgenommen, und dieſe Thatſache ſteht ebenſo zweifellos feſt wie jenes Recht. Niemand wagt heutzutage mehr das Gegentheil zu behaupten, wie ehemals, wo man glaubte, was an ſich Recht ſei, müſſe auch wirklich als Recht geübt worden ſein. Nur glaubte man gewöhnlich, der römiſche Stuhl habe bei Berufung der Synoden wenigſtens in der angeführten Weiſe vor den übrigen Kirchen einen Vorrang behauptet. Und ebenſo wie in Bezug auf das Zuſtandekommen meinte man ihm auch in Bezug auf die Vollendung oder den Abſchluß der Synoden eine beſondere Stellung zuerkennen zu ſollen, indem man annahm, er habe die Synoden durch einen nachträglichen Act beſtätigt und dieſe Beſtätigung ſei gleichſam als ein nothwendiges Requiſit der allgemeinen Synoden angeſehen worden.

Ich konnte mich mit dem einſchlägigen Beweisverfahren nie ganz befreunden und ich habe ſchon vor Jahren, wenn ſich mir ein Anlaß dazu bot, auf einzelne Mängel und Fehler desſelben hingewieſen[1]. Eine zuſammenfaſſende Darſtellung meiner Anſicht gab ich in der von Dr. Kraus herausgegebenen „Real-Encyklopädie der chriſtlichen Alterthümer“ (S. 319 ff.). Mit Rückſicht auf den Charakter dieſes Werkes wurde indeſſen der Gegenſtand nur in aller Kürze behandelt. Eine ausführlichere Behandlung möge hier folgen und ich darf wohl hoffen,

1) Theolog. Literaturblatt 1872 S. 138 ff. Qu.-Schrift 1878 S. 540.

ſie werde bei allen, die die Wahrheit höher ſtellen als Vorurtheile, die Bedenken zerſtreuen, zu denen jene Arbeit da und dort Anlaß gab.

I.

Indem wir den erſten Punkt einer Prüfung unterziehen, erhebt ſich vor allem die Frage, wie wir die Betheiligung an der Berufung uns näherhin zu denken haben, da das Wort wie die Sache, die damit bezeichnet wird, unbeſtimmt und dehnbar iſt. Sollen wir annehmen, die Kaiſer haben bei ihren bezüglichen Entſchließungen die Päpſte zu Rath gezogen, oder ſollen wir annehmen, den Päpſten ſei in dieſer Angelegenheit das Recht zugekommen, unter Umſtänden gegen die Abhaltung einer Synode ein Veto einzulegen? Im erſteren Fall tritt aber ſofort die weitere Frage an uns heran, ob die Päpſte allein oder wenigſtens in hervorragender Weiſe oder ob auch noch andere Biſchöfe um Rath gefragt wurden? Denn wenn das Letztere zutrifft, dann iſt in dieſer Beziehung ein Vorrang des römiſchen Biſchofs vor andern Biſchöfen nicht mehr zu erkennen und der Beweis wird hinfällig. Das iſt aber bei der einzigen Stelle, in der von einer Berathung der Biſchöfe die Rede iſt, in der That der Fall und ſie kann daher hier nicht in Anſpruch genommen werden. Rufin (H. E. I. c. 1) ſagt von der Synode von Nicäa, Conſtantin habe ſie ex sacerdotum sententia berufen und man pflegt ſeine Worte mit der Reflexion zu begleiten: wenn der Kaiſer mehrere Biſchöfe über dieſe Sache berathen habe, ſo gewiß auch den erſten von allen, den Biſchof von Rom. Denn ſelbſt wenn die Folgerung richtig ſein ſollte, die man aus der Stelle zieht, was

aber keineswegs ſicher iſt, da Conſtantin beim Ausbruch des arianiſchen Streites ſich nicht in ſolcher Nähe bei Silveſter befand, um ſeinen Rath ohne Schwierigkeit einholen zu können, ſo kommen wir in unſerer Frage doch um keinen Schritt weiter. Der Kaiſer befragte nach dem Wortlaut der Stelle noch andere Biſchöfe und wir müſſen ſomit, wenn wir den Papſt unter die Rufin'ſchen sacerdotes ſubſumiren wollen, auch jene an der Berufung der Synode Theil nehmen laſſen. Wir kommen mittelſt dieſer Exegeſe mit andern Worten zu dem Ergebniß, daß der römiſche Biſchof in dieſer Angelegenheit andern Biſchöfen gleichgeſtellt wurde, und damit werden diejenigen wohl am wenigſten zufrieden ſein, die die freilich unbegründete Anſicht haben, der Papſt habe auch in dieſer Beziehung einen Vorrang vor den übrigen Biſchöfen beſeſſen.

Nicht beſſer als bei der Synode von Nicäa ſteht es bei den anderen allgemeinen Synoden. Die Verhandlungen der Kaiſer von Conſtantinopel mit dem römiſchen Stuhle vor dem Zuſtandekommen derſelben ſind im weſentlichen nur eine Einladung zur Synode einerſeits und eine Zuſtimmung anderſeits und ſomit nichts anderes, als was ſich wiederum auch bei anderen Biſchöfen nachweiſen läßt, oder ſie erklären ſich, wie bei der Synode von Chalcedon, aus ganz beſonderen Verhältniſſen. Dafür, daß die Päpſte allein oder in hervorragendem Maße berathen worden wären und daß inſofern von ihrer Betheiligung an der Convocation geſprochen werden könnte, iſt kein Beweis zu führen.

Faſſen wir aber die Betheiligung im Sinne des zweiten Theils der obigen Alternative, ſo tritt zur vollen Evidenz zu Tage, daß jeglicher Grund zu ihrer Annahme

fehlt, und doch iſt unverkennbar, daß ſie eigentlich in dieſem Sinn zu verſtehen iſt, wenn ſie überhaupt etwas bedeuten ſoll. Denn nirgends iſt zu finden, daß den Päpſten in der Entſcheidung der Frage, wenn und an welchem Orte eine allgemeine Synode abzuhalten ſei, irgend welches Recht oder irgend welcher Einfluß eingeräumt worden wäre. Wohl aber läßt ſich das Gegentheil nachweiſen und die erforderlichen Belege liefert vor allem die Geſchichte der Synode von Chalcedon. Entſprechend der Appellation, welche Flavian von Conſtantinopel und Theodoret von Cyrus gegen die Räuberſynode vom J. 449 eingelegt, betrieb P. Leo die Veranſtaltung eines neuen Concils und zwar in Italien [1]). Der abendländiſche Kaiſer Valentinian III. unterſtützte mit ſeiner Gattin und Mutter [2]) die Bitte und während Theodoſius II. eine abſchlägige Antwort ertheilte [3]), war Marcian, der im Sommer des J. 450 mit der Hand Pulcherias den Thron von Conſtantinopel erhielt, dem Papſte zu willfahren bereit. Er gab ſeiner Geſinnung ſchon in dem Schreiben [4]) Ausdruck, in dem er ihm ſeine Thronbeſteigung anzeigte. Aber die Synode ſollte, wie er in einem zweiten Schreiben [5]) erklärte, im Orient und nicht, wie Leo gewünſcht hatte, in Italien ſtattfinden, und der Kaiſer faßte dieſen Entſchluß, ohne mit dem Papſte auch nur in Unterhandlungen darüber ſich eingelaſſen zu haben. Er ſtellte an dieſen einfach die Anfrage, ob es ihm möglich ſei, zur Synode

1) Epp. 43. 44. 45 ed. Ballerini.
2) Inter epist. Leon epp. 55—58.
3) Inter epist. Leon. epp. 62—64.
4) Inter Leon. ep. 73.
5) Ibid. ep. 76.

in den Orient zu kommen oder nicht, und bezeichnete mit den Worten: *ὅπου ἂν ἡμῖν δόξῃ* die Beſtimmung des Ortes der Synode noch überdieß als ſein volles und ausſchließliches Recht. Leo [1]) ließ ſich dadurch und durch andere Umſtände beſtimmen, eine Verſchiebung der Synode zu beantragen. Marcian aber berief ſie [2]), und wenn er dieß auch that, bevor der Papſt jenen Antrag geſtellt hatte, ſo iſt nach dem Bisherigen doch kaum anzunehmen, daß er, auch wenn er den bezüglichen Wunſch bereits erfahren, anders gehandelt hätte. Wie die Beſtimmung des Ortes ſo betrachtete er auch die Convocation der Synode überhaupt als ſein Recht und Leo erkannte dasſelbe an, indem er, obwohl er in mehreren ſeiner Briefe [3]) ſeine Unzufriedenheit mit dem Vorgehen nicht zurückhielt, ſeine Theilnahme an dem Concil zuſagte. Von einer etwaigen Verletzung der Rechte des apoſtoliſchen Stuhles aber iſt in dem päpſtlichen Schreiben auch nicht die geringſte Spur zu entdecken. In dem Schreiben [4]), das er an die in Ausſicht ſtehende Synode ſelbſt erließ, ſpricht Leo im Gegentheil von einer Wahrung des Rechtes und der Ehre des Apoſtelfürſten — beatissimi Petri apostoli jure atque honore servato — und er findet ſie in der ihm vom Kaiſer zu Theil gewordenen Einladung zur Synode. Worte vereinigen ſich hier mit Thatſachen, um jeglichen Zweifel in der Auffaſſung des bezüglichen Verhältniſſes zu beſeitigen. Nicht minder deutlich

1) Ep. 83.
2) Harduin, Coll. Concil. II, 45 sq.
3) Epp. 89—91.
4) Ep. 93.

ſpricht die Geſchichte der Synode von Conſtantinopel vom Jahre 553.

Die fünfte allgemeine Synode ſollte die Wirren löſen, die die Verurtheilung der ſog. drei Kapitel in der Kirche hervorgerufen hatte, und Papſt und Kaiſer verhandelten längere Zeit über den Ort derſelben, als der Plan ſie abzuhalten nach ſeiner Durchkreuzung durch das einſeitige Vorgehen Juſtinian's wieder aufgenommen worden war. Eine Verſtändigung wurde nicht erzielt. Der Kaiſer hielt aber die Synode gleichwohl ab und Vigilius, der unter dieſen Umſtänden von ihr ſich ferne hielt, erhob nie eine Einſprache, als ob ſein Recht verletzt worden wäre. Später trat der Papſt allerdings den Beſchlüſſen der Synode bei. Aber unſere Frage wird dadurch nicht berührt. Der Verlauf der Sache zeigt vielmehr aufs klarſte, daß der Kaiſer die Berufung der Synode als ſein alleiniges Recht anſah, und Vigilius beſtätigte dieſe Anſchauung durch ſein Verhalten.

Der erſte Punkt dürfte hienach entſchieden ſein, doch ſind noch einige Bedenken zu erledigen. Die Vertreter der gegneriſchen Anſicht machen geltend, daß die ſechste allgemeine Synode den Papſt Silveſter ja wirklich an der Berufung der Synode von Nicäa Theil nehmen laſſe, indem ſie ſage: *Κωνσταντῖνος ὁ ἀεισεβέστατος καὶ Σίλβεστρος ὁ ἀοίδιμος τὴν ἐν Νικαίᾳ μεγάλην τε καὶ περίβλεπτον συνέλεγον σύνοδον* [1]), und es iſt einzuräumen, daß der Wortlaut der Stelle für ſie ſpricht. Allein ſelbſt zugegeben, die Sache verhalte ſich ſo, wie hier angegeben wird, was folgt daraus? Kann aus dieſem vereinzelten

1) Harduin l. c. III, 1417.

Fall auf ein allgemeines Rechtsverhältniß geſchloſſen werden, wenn bei den andern Synoden ausdrücklich das Gegentheil vorliegt und wenn dieſes Verhältniß ſelbſt von demjenigen annerkannt iſt, deſſen Recht ſo zu ſagen negirt wird? Indeſſen iſt das Faktum ſelbſt keineswegs ſicher und ich will mich in ſeiner Beſtreitung nicht darauf ſtützen, daß eine Ausſage, die aus ſo ſpäter Zeit ſtammt und die mit allen ſonſtigen Nachrichten ſo ſehr im Widerſpruch ſteht, ſchwerlich Glauben verdient. Aber darauf ſei hingewieſen, daß die Ausſage wegen der Stelle, an der ſie ſich befindet, nichts weniger als in ihrem vollen Wortlaut zu nehmen iſt. Sie ſteht in einem ſ.g. *λόγος προσφωνητικός*, und wer nur ein paar ſolche acclamatoriſche Reden geleſen, der weiß, daß man bei ihrer pathetiſchen und hochtönenden Sprache ihre einzelnen Worte nicht betonen und etwa auf die Schraube ſtellen darf, um ihnen Conſequenzen zu erpreſſen. Die hier vorliegende iſt aber von dieſer allgemeinen Eigenſchaft keineswegs frei. Läßt ſie ja mit den Worten: *Γρηγόριός τε καὶ Νεκτάριος τὸν ἐν ταύτῃ τῇ βασιλίδι πόλει συνήθροιζον σύλλογον* [1]), ſofort Gregor von Nazianz und Nektarius die zweite allgemeine Synode veranſtalten, und ſollen wir ihr etwa auch in dieſem Punkte Glauben ſchenken, da es doch hiſtoriſch feſtſteht, daß der eine von jenen Männern zur Zeit der Berufung der Synode noch nicht einmal Kleriker war? Niemand wird dieſe Zumuthung zu ſtellen wagen. Wir ſehen ſomit ſchon hieran, wie wenig die einzelnen Worte der Synode ſtricte zu interpretiren ſind. Zu demſelben Reſultat gelangen wir aber

---

1) Harduin l. c. III, 1420.

auch noch auf einem anderen Wege und dieſer erſchließt uns zugleich den richtigen Sinn der in Rede ſtehenden Worte. Wenn wir den ganzen λόγος προσφωνητικός überblicken, ſo tritt unverkennbar das Beſtreben zu Tage, zu zeigen, daß der Kaiſer und der Episkopat ſtets ſofort für den wahren Glauben eintraten, wenn die Häreſie ihr Haupt erhob, und es werden zu dieſem Behufe die den allgemeinen Concilien gleichzeitigen Kaiſer und hervorragenden Biſchöfe, in erſter Linie die Päpſte, namentlich angeführt. Mehr aber will die Synode nicht, und wenn wir das in Betracht ziehen, ſo bleibt bei der fraglichen Stelle als ſicheres Ergebniß nur das übrig, daß Silveſter zur Zeit der Synode von Nicäa Biſchof von Rom war und kräftig gegen die arianiſche Häreſie auftrat. Zu dieſem Ergebniß ſtimmt auch, was wir ſonſt von der Sache wiſſen, und dieſer Umſtand kann unſerer Auffaſſung nur zur Empfehlung gereichen [1]).

Einige Vertheidiger der gegneriſchen Anſicht [2]) berufen ſich ferner auf Pelagius II. Epist. VI. ad Orient. oder ad Joann. Constant., in der uns allerdings die Worte begegnen: Cum generalium synodorum convocandi auctoritas apostolicae sedi beati Petri singulari privilegio sit tradita et nulla unquam synodus rata legatur, quae apostolica auctoritate non fuerit fulta etc. Aber der Brief iſt ja, wie jeder Kundige bei vor=

1) Der Liber pontificalis ferner läßt die erſte Synode cum consensu des Papſtes Silveſter abgehalten werden. Da indeſſen auch die Vertreter der gegneriſchen Anſicht auf dieſe Quelle kein Gewicht zu legen wagen, ſo glaube ich mich bei ihr nicht länger aufhalten zu ſollen.

2) Kraus, K.G. S. 147. Brück, K.G. 2. A. S. 150. Cf. Ferraris, Prompta biblioth. Concilium n. 7.

urtheilsloſer Prüfung auf den erſten Blick erkennt, unächt [1]). Nehmen wir indeſſen ſeine Aechtheit an: was folgt dann aus ihm? Offenbar nur das, daß die Päpſte gegen Ende des ſechsten Jahrhunderts anfingen, das Recht zur Convocation der allgemeinen Synoden für ſich in Anſpruch zu nehmen, ohne übrigens einen Erfolg zu erzielen. Denn gleich den früheren wurden auch die folgenden Synoden, ſo weit ſie im Orient abgehalten wurden, die ſechste, ſiebente und achte, durch die Kaiſer berufen [2]) und zwar wiederum in einer Weiſe, daß dieſe als die allein Berufenden erſcheinen. Hadrian I. ſtellt zwar in ſeinem Schreiben an Carl den Gr. die Sache ſo dar, daß man glauben könnte, die ſiebente Synode ſei auf ſeine Anordnung hin veranſtaltet worden. Er ſchreibt: Et sic synodum istam secundum nostram ordinationem fecerunt [3]), und man hat auch ſeine Worte zum Beweis angeführt, daß der römiſche Stuhl einen näheren Antheil an dem Zuſtandekommen der alten Synoden habe. Allein die Geſchichte der ſiebenten Synode zeugt ja nur zu deutlich gegen jene Behauptung oder vielmehr die angeführte Deutung derſelben, und man braucht die Stelle nur ganz zu nehmen, um ſofort zu erkennen, daß nicht ſo faſt von der Berufung als von der Ausführung oder dem Verlauf der Synode die Rede iſt. Denn Hadrian fährt nach jenen Worten unmittelbar fort: et in pristino statu sacras et venerandas imagines erexerunt. Der Sinn der ganzen Stelle iſt alſo der: die Synode habe

1) Harduin (l. c. III, 439) z. B. bemerkt mit Recht, er ſei ex collectione Isidori.

2) Hefele, Conc.-Geſch. I, 13.

3) Harduin l. c. IV, 818 E.

nur nach ſeiner Weiſung oder nur in Einklang mit ihm gehandelt, daß aber der Papſt dem Kaiſer Carl gegenüber dieſen Punkt hervorhob, hatte bekanntlich ſeinen guten Grund.

Es hält demnach bei einer gründlichen Prüfung keine von den Beweisſtellen Stand, die man für die Betheilung des römiſchen Stuhles an der Berufung der allgemeinen Synoden des Alterthums anzuführen pflegt. Die fragliche Theorie erweist ſich ſomit als durchaus grundlos, und daß ſie dieſes iſt, kann um ſo weniger Verwunderung erregen, wenn man ihren Urſprung erwägt. Sie entſtand im 16. Jahrhundert und zwar weſentlich im Gegenſatz zum damaligen Proteſtantismus. Da die Proteſtanten jener Zeit mit Hinweis auf die Convocation der alten Synoden durch die Kaiſer das Berufungsrecht des Papſtes beſtritten, ſo ſuchte Bellarmin in ſeinen Diſputationen [1]) nachzuweiſen, daß die Berufung in der That nicht dem Kaiſer, ſondern dem Papſte zukomme und daß, wenn auch einige Concilien im Alterthum durch jenen, doch noch mehrere durch dieſen berufen worden ſeien, daß jedenfalls kein allgemeines Concil a solo imperatore angeſagt wurde, id est sine consensu et auctoritate Romanorum pontificum, daß insbeſondere die fünf erſten allgemeinen Synoden, darunter die von Sardika, zwar von den Kaiſern angeſagt wurden, aber nur ex pontificum sententia et consensu.

Wie man leicht ſieht, liegt hier die Theorie von der Betheiligung der Päpſte an der Berufung der Synoden des Alterthums im weſentlichen vollſtändig vor. Sie

1) De conciliis et ecclesia c. 12. 13. Ed. Paris 1608 t. II. lib. I. p. 19 sqq.

wurde in neueſter Zeit nur in etwas andere Worte gekleidet. Jener Urſprung dient ihr aber gewiß nicht zur Empfehlung. Sie verdankt ihr Daſein einer einſeitigen Polemik und einer faſt ebenſo einſeitigen Apologie. Das Verfahren Bellarmin's iſt zwar aus dem Gegenſatz begreiflich. Aber es iſt nichts deſto weniger grundlos. Anſtatt einfach die Folgerungen abzuweiſen, die die Proteſtanten damals aus gewiſſen Thatſachen zogen, leugnete er dieſe Thatſachen oder brachte ſie wenigſtens in eine ſchiefe Stellung. Die meiſten ſeiner Argumente wurden deßhalb mit Recht auch von denjenigen preisgegeben, die ſeine Anſicht im weſentlichen feſthalten. Behauptet er doch von der Synode von Conſtantinopel v. J. 381, die an ſich ein bloßes Generalconcil des Orientes und an der eben deßwegen das Abendland und der römiſche Stuhl in keiner Weiſe betheiligt war, Theodosium non tam indixisse, quam literas pontificis Damasi, quibus concilium indicebat, ad episcopos misisse [1]. Daß aber auch die anderen Argumente, auf die man ſich in dieſer Beziehung zu ſtützen pflegt, mögen ſie bereits von Bellarmin ſelbſt herrühren oder erſt von Spätern aufgebracht worden ſein, im Grunde nicht ſtichhaltiger ſind, iſt im Vorſtehenden gezeigt worden.

---

1) Bellarmin bezog ſich hiefür auf das Synodalſchreiben bei Theodoret H. E. V c. 9 und auf den bereits erwähnten *λόγος προσφωνητικός* der 6. allg. Synode. Ebenſo verfuhr Baronius ann. 381, 19. 20. Allein jenes Schreiben gehört der Synode von Conſtantinopel v. J. 382 an. Die zweite Stelle iſt, wie ſelbſt die Geſinnungsgenoſſen Bellarmin's zugeben, zu unbeſtimmt, um etwas zu beweiſen. Das ganze Verfahren beruht aber auf der falſchen Vorausſetzung, die Synode ſei von Haus aus eine allgemeine geweſen.

Gehen wir zum zweiten Punkt über.

II.

Wenn man von Beſtätigung der allgemeinen Concilien durch den römiſchen Stuhl ſpricht, ſo verſteht man nicht die Zuſtimmug der Päpſte auf der Synode ſelbſt, finde ſie in Perſon oder durch Stellvertreter ſtatt, ſondern die Approbation durch einen beſonderen nachfolgenden Akt [1]), und ich betone ausdrücklich, daß im Folgenden nur von dieſer die Rede iſt. Vernünftigerweiſe kann unter Katholiken überhaupt nur dieſe in Frage kommen. Denn daß der römiſche Stuhl auf den allgemeinen Synoden vertreten ſein muß, m. a. W. daß es keine wahrhaft allgemeinen Synoden ohne Betheiligung der römiſchen Kirche gibt, verſteht ſich überhaupt von ſelbſt und iſt für die Concilien des Alterthums um ſo weniger zu beſtreiten, als der römiſche Stuhl an ihnen in der Regel nicht bloß für ſich, ſondern zugleich als Vertreter des geſammten Abendlandes ſich betheiligte. Man kann nun allerdings auch die bloße Betheiligung des apoſtoliſchen Stuhles an den Synoden bezw. die Zuſtimmung der päpſtlichen Legaten zu den Beſchlüſſen der Synoden in einem gewiſſen Sinne Approbation nennen. Allein im theologiſchen

---

1) Hergenröther, K.G. I, 397 faßt den Akt überdieß noch als einen feierlichen, und dieß ganz mit Recht; denn von dem Akt hängt ja ſtreng genommen die Oekumenicität der Synode ab; er kann deßhalb nicht formlos und nur gelegentlich vollzogen werden. Ich will indeſſen dieſes Moment nicht beſonders betonen, obwohl es ſich trefflich für meine Auffaſſung verwerthen ließe. Es genügt mir, wenn die Vertreter der anderen Anſchauung die Approbation nur überhaupt als einen beſonderen, der Synode nachfolgenden, Akt darzuthun im Stande ſind.

Sprachgebrauch wird unter Approbation nicht dieſe Beſtätigung im weiteren Sinne verſtanden, und hier insbeſondere kommt dieſe ſo wenig in Frage, daß ſie vielmehr ſtets vorausgeſetzt wird. Was ich beſtreite, iſt nur die Annahme, die Synoden des Alterthums ſeien vom apoſtoliſchen Stuhl durch einen nachfolgenden beſonderen Akt approbirt worden, und ich beſtreite näherhin die Thatſache einer derartigen Approbation. Ueber das bezügliche Recht zu urtheilen kommt mir nicht in den Sinn.

Wenn aber die Approbation von den Theologen auch allgemein in der angeführten Weiſe aufgefaßt wird, ſo wird der Begriff andererſeits doch nichts weniger als immer feſtgehalten, und es mag dieſer Umſtand gleich hier erwähnt werden. Um Beweiſe für die Ertheilung der Approbation zu erbringen, beruft man ſich vielfach auf Stellen, in denen im Grunde nicht mehr als das geſagt iſt, daß der römiſche Stuhl die Concilien annehme. Offenbar iſt ein ſolches Verfahren unzureichend. In dieſer Weiſe konnten die Päpſte ſprechen, wenn ſie den Concilien auch nur in ihren Legaten zugeſtimmt hatten. In derſelben Weiſe konnten und mußten auch alle übrigen Biſchöfe ſprechen, wenn ſie etwa in die Lage kamen, ſich über ihre Stellung zu einer Synode zu äußern, und ſo wenig man nun die bezüglichen Worte hier im Sinne einer Beſtätigung wird faſſen wollen, ſo wenig darf dieß dort geſchehen. Mit derartigen Aeußerungen iſt nicht mehr und nicht weniger zu beweiſen, als daß der römiſche Stuhl einfach annahm, bezw. nicht verwarf. Nichtverwerfen iſt aber noch lange nicht identiſch mit Approbiren in dem hier in Rede ſtehenden Sinn, und Aeußerungen, in denen blos und einfach von Annahme der Concilien-

beſchlüſſe die Rede iſt, dürfen noch keineswegs von eigentlicher Approbation gedeutet werden, da ſie auch ſchon auf Grund jener Approbation gethan werden konnten, welche in dem zuſtimmenden Votum der päpſtlichen Legaten enthalten iſt. Als wirklich beweiskräftig können nur ſolche Stellen in Betracht kommen, welche nicht etwa nur von jener Approbation im weiteren Sinne handeln, die vielmehr auf die eigentliche Approbation hinweiſen, und wir dürfen alle anderen um ſo eher zurückweiſen, als ja jene Approbation dieſe gewiſſermaßen überflüſſig macht [1]. Denn wozu, kann man fragen, noch eine weitere Approbation, nachdem eine Beſtätigung oder Zuſtimmung bereits auf der Synode ertheilt worden? Jedenfalls wird man es bei dieſem Sachverhalt mit den Beweiſen genauer nehmen müſſen, als es bisher zumeiſt geſchah, und die etwa in Betracht kommenden Belegſtellen werden ſorgfältig unter dem Geſichtspunkte zu prüfen ſein, ob ſie wirklich für die eigentliche Approbation und nicht vielleicht nur für die Approbation im weiteren Sinne beweiſen.

Gehen wir nach dieſen allgemeinen Bemerkungen zu den einzelnen Synoden über und halten wir, wie es bei einem wiſſenſchaftlichen Verfahren nothwendig zu geſchehen hat, den Begriff der Beſtätigung feſt im Auge, ſo erſcheinen vor allem die Beweiſe als hinfällig, die man für die päpſtliche Approbation der beiden letzten im Orient

---

1) Ganz richtig hat dieſes u. a. Muzzarelli geſehen: De Auctoritate Rom. pont. l. I. c. V § 4. cf. Jungmann, Dissertationes I. 453. Nur hat er nicht beachtet, daß man bei dieſer Auffaſſung überhaupt aufhören muß, die päpſtliche Approbation beſonders zu betonen, denn mit dem gleichen Grund könnte man ſo das Approbationsrecht auch jedem anderen Biſchofe zuſprechen und das wäre offenbar widerſinnig.

abgehaltenen ökumeniſchen Synoden beizubringen pflegt [1]). Denn was zunächſt die ſiebente Synode anlangt, ſo beweiſen die Worte Hadrian's I. an Carl den Großen: et ideo ipsam suscepimus synodum [2]) nur die einfache Annahme, keineswegs aber die Beſtätigung. Ebenſo wenig kann zu einem Beweis für dieſe der Umſtand verwerthet werden, daß der Papſt die Akten des Concils ins Lateiniſche überſetzen ließ, da das Gleiche von jedem andern Biſchof geſchehen konnte und unter Umſtänden geſchehen mußte. Wenn man aber gemeint hat, der Kaiſer von Conſtantinopel habe die Approbation der Synode vom römiſchen Stuhl verlangt, ſo hat man in die bezüglichen Worte des Papſtes zu viel hineingelegt. Hadrian ſagt nur: nos vero adhuc pro eadem synodo nullum responsum hactenus eidem imperatori reddidimus [3]), und die Worte ſetzen allerdings voraus, daß der Kaiſer bezüglich der Synode ein eigenes Schreiben nach Rom richtete. Aber mehr iſt ihnen nicht zu entnehmen und die Behauptung, der Kaiſer habe um die päpſtliche Approbation gebeten, beruht auf einer petitio principii, da das Schreiben desſelben ſehr wohl eine andere Erklärung zuläßt. Vor allem liegt die Annahme nahe, daß der byzantiniſche Kaiſer dem Oberhaupte der Kirche für ſeine Beihilfe zur Synode und zur Herſtellung des Kirchenfriedens dankte, daß er ihm vielleicht auch ſeinerſeits über den Verlauf der Synode kurzen Bericht erſtattete, und wenn je noch etwas Beſonderes vom Papſte gewünſcht wurde, ſo läßt ſich an die Vorgänge nach der trullaniſchen Synode

---

1) Hefele, Conc.-Geſch. 2 A. I, 49.
2) Harduin l. c. IV, 819.
3) Ibid.

vom J. 692 denken. Damals wurde der Papſt gebeten, ſeinen Namen an der für ihn leer gelaſſenen Stelle in den Akten einzuzeichnen [1]). Dasſelbe Verfahren mag vielleicht auch bei unſerer Synode beobachtet worden ſein, und ich brauche kaum zu bemerken, daß dieſe nachträgliche Unterzeichnung der Akten nichts weniger als eine Beſtätigung bedeutet, da ſie nur darauf beruht, daß der Papſt an der Synode nicht perſönlichen Antheil nahm. Wie man aber das fragliche kaiſerliche Schreiben, auf das Hadrian noch keine Antwort gegeben, auch deuten mag: als Geſuch um Beſtätigung könnte es höchſtens dann gefaßt werden, wenn die päpſtliche Approbation bei den übrigen Synoden feſt ſtünde. Die volle Erledigung dieſer Frage hängt ſomit von unſerer weiteren Unterſuchung ab.

Nicht beſſer ſteht es mit der päpſtlichen Approbation bei der achten allgemeinen Synode. Es iſt vor allem die Behauptung unrichtig, die Synode habe den Papſt um eine beſondere und feierliche Beſtätigung ausdrücklich gebeten. Das in Betracht kommende Schreiben [2]) enthält in ſeinem Haupttheil das Lob der auf der Synode anweſenden römiſchen Legaten, der Päpſte Nikolaus I. und Hadrian's II., ſowie des Kaiſers von Conſtantinopel, und nachdem die Synode zuletzt noch beſonders dem Adreſſaten ihre Glückwünſche ausgeſprochen, ſchließt ſie mit den Worten: Igitur libenter oppido et gratanter imitatrice Dei sanctitate vestra omnium nostrum conventum et universalis huius atque catholicae synodi consensum et consonantiam recipiente, praedica eam

1) Hefele, Conc.-Geſch. 2. A. III, 345.
2) Harduin l. c. V, 933—935.

magis ac veluti propriam et solicitius confirma evangelicis [1]) praeceptionibus et admonitionibus vestris, ut per sapientissimum magisterium vestrum etiam aliis universis ecclesiis personet et suscipiatur veritatis verbum et iustitiae decretum. Die Synode fordert hiernach den Papſt allerdings zur Confirmation [2]) ihrer Beſchlüſſe auf; aber ſie zeigt zugleich aufs Deutlichſte, daß ſie unter dieſem Worte nichts weniger als eine Approbation im eigentliche Sinne verſtand. Sie ſetzt ja ihre Beſchlüſſe ſchon als giltig und ihre Aufnahme ſeitens des Papſtes (auf Grund der Zuſtimmung ſeiner Legaten) ſchon als gewiß oder als erfolgt voraus; dann fordert ſie Hadrian zunächſt zur Verkündigung und endlich zur Confirmation derſelben auf, und ſchon dieſe Stellung des confirma beweiſt, daß das Wort nicht im Sinne von Beſtätigung zu verſtehen iſt. Dazu kommt noch ein Weiteres. Hätte die Synode um eine eigentliche Approbation bitten wollen, ſo mußte ſie dieſe von der Autorität des apoſtoliſchen Stuhles erwarten. Sie ſpricht aber von der Confirmation durch evangeliſche Ermahnungen und Ermunterungen, und wenn auch dieſer Moment von Bedeutung iſt, ſo hebt endlich der Finalſatz jeden Zweifel bezüglich der Bedeutung der Worte. Hadrian wird von der Synode gebeten, ihre Beſchlüſſe den andern Kirchen zu verkündigen und zur Annahme zu empfehlen, und die Bitte begreift ſich, da die Legaten des Papſtes auf den

1) So verbeſſere ich, Harduin hat coangelicis.

2) Ueber die verſchiedene Bedeutung des Wortes confirmare vgl. Schulte, Die Stellung der Concilien, Päpſte und Biſchöfe S. 130.

orientaliſchen Synoden das ganze Abendland zu repräſentiren pflegten [1]).

Iſt aber das Schreiben der Synode an Hadrian nicht als Geſuch um Beſtätigung aufzufaſſen, ſo kann von dem Schreiben des Papſtes an den Kaiſer von Conſtantinopel [2]) noch weniger geſagt werden, daß in ihm der Wunſch der Synode in der Hauptſache erfüllt ſei; denn ein derartiger Wunſch wurde gar nicht geäußert. Aber ſelbſt angenommen, die Approbation ſei erbeten worden, ſo iſt hier der Ort zu fragen, ob der Papſt dieſer wichtigen Bitte in der Weiſe entſprechen konnte, daß von ihrer Erfüllung im Grunde gar nichts wahrzunehmen iſt. Denn der Anfang ſeines Briefes, der hier allein in Betracht kommt, enthält ſo ganz allgemein ein Lob des Kaiſers und der Synode, daß in ihm unmöglich eine Bezugnahme auf das vermeintliche Geſuch um Beſtätigung zu entdecken iſt.

Wie bei der achten glaubt man auch bei der ſechsten allgemeinen Synode nachweiſen zu können, daß ſie ſich in einem beſonderen Schreiben die Beſtätigung des apoſtoliſchen Stuhles erbeten habe. Richtig iſt, daß ſie ein Schreiben an P. Agatho [3]) richtete, daß aber dieſes Schreiben die Bitte um Beſtätigung enthalte, iſt mit Grund zu bezweifeln. Die Stelle am Ende des Schreibens, die etwa allein in dieſem Sinne zu deuten wäre: Et hinc eorum, qui confundunt et dividunt, turbam

1) Leo II. bezeichnet dieſe Verkündigung in ſeinem Schreiben an den Grafen Simplicius (Harduin l. c. III, 1732 sq.) ausdrücklich als ſeine Aufgabe.

2) Harduin l. c. V, 938—940.

3) Harduin l. c. III, 1631—1633.

sedavimus, et reliquarum haeresum igneam tempestatem exstinximus, orthodoxae autem fidei illustrationem vobiscum clare praedicamus: quam etiam rursus per venerandum vestrum rescriptum signare rogamus vestram paternam sanctitatem, enthält ſtreng genommen ein ſolches Geſuch nicht, und wie der Wortlaut ſo verbietet auch der Context eine ſolche Auffaſſung. Die Väter ſagen von ſich: Ita nos sancto spiritu illustrati et a vestra doctrina deducti impietatis difficilia dogmata repulimus, rectissimam orthodoxae fidei semitam complanantes; ſie erklären ferner ihre Beſchlüſſe ſtehen in Uebereinſtimmung eximiis et divinis patribus et quinque sanctis synodis oecumenicis und führen als Grund dafür an: Deus erat qui operabatur et coronabat concilium, und wie könnten ſie bei ſolcher Anſchauung den römiſchen Stuhl um Beſtätigung angegangen haben, gleichſam als bedürften ihre Beſchlüſſe dieſer Approbation und wären ſie ohne dieſelbe ungiltig? Das Schreiben der Synode iſt daher ſchwerlich als ein Geſuch um Approbation aufzufaſſen.

Auch das Schreiben, mit dem Papſt Leo II. das Schreiben des Kaiſers Conſtantin Pogonatus.[1]) an ſeinen Vorgänger Agatho beantwortete[2]), gibt uns hiezu keinen hinreichenden Grund. Der Papſt ſagt hier allerdings, nachdem er vorausgeſchickt, daß die Synode von Conſtantinopel den gleichen Glauben bekannte wie die ihr vorausgegangene römiſche und daß ſie in allem der apoſtoliſchen Regel und der Lehre der Väter folgte: er ſtimme ihren Beſchlüſſen bei und bekräftige ſie durch die

1) Harduin l. c. III, 1639—1641.
2) Harduin l. c. III, 1469—1477.

Autorität des hl. Petrus als ſolche, die vom Herrn ſelbſt die Feſtigkeit erlangt haben, und wie er die fünf früheren ökumeniſchen Synoden aufnehme und feſt verkündige, ſo nehme er auch die jüngſt auf Anordnung des Kaiſers in der königlichen Stadt gefeierte ſechste Synode, da ſie jene erkläre und ihnen folge, mit gleicher Verehrung auf — *διὸ δὴ καὶ ἡμεῖς καὶ διὰ τῆς ἡμετέρας τάξεως οὗτος ὁ προσκυνητὸς καὶ ἀποστολικὸς θρόνος ὁμογνωμόνως τε καὶ ὁμοψίχως τοῖς παρ' αὐτῆς ὁρισθεῖσι συναινεῖ καὶ τῇ αὐθεντίᾳ τοῦ μακαρίου Πέτρου βεβαιοῖ, καθάπερ ἐπὶ στερεᾷ πέτρᾳ, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστός, ἀπ' αὐτοῦ τοῦ κυρίου τὴν στερρότητα κομιζομένοις· διὰ ταῦτα οὖν καθὼς δεχόμεθα καὶ βεβαίως κηρύττομεν τὰς πέντε ἁγίας καὶ οἰκουμενικὰς συνόδους ..., ἅστινας καὶ πᾶσα ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία κυροῖ καὶ ταύταις ἀκολουθεῖ· οὕτως καὶ τὴν νεωστὶ ἐν τῇ βασιλευούσῃ πόλει εὐσεβεῖ ἐπινεύσει τῆς ὑμετέρας γαληνότητος ἐπιτελεσθεῖσαν ἁγίαν ἕκτην σύνοδον, ὡς ταῦτα ἑρμηνεύουσαν καὶ ταύταις ἐπακόλουθον, τῷ ὁμοίῳ σεβάσματι κρίνοντες δεχόμεθα καὶ ἀξίως ἅμα ταύταις συναριθμηθῆναι αὐτὴν ψηφιζόμεθα, ὡς καὶ αὐτὴν ὡσαύτως τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι συναθροισθεῖσαν* [1]) — und dieſe Stelle kann mit mehr Grund als irgend eine andere für die Beſtätigung einer alten Synode durch den römiſchen Stuhl angeführt werden. Es liegen hier wenigſtens Worte vor, die eine wirkliche und feierliche Approbation des Concils zu enthalten ſcheinen. Dennoch kann von einer ſolchen im Ernſte hier nicht geſprochen werden. Fürs erſte kommt in Betracht, daß Leo, wenn er eine Beſtätigung im vollen Sinne des Wortes vollziehen wollte, am Schluß der

1) Die Stelle ſteht bei Harduin l. c. p. 1473.

Stelle ſagen mußte: deßwegen, d. h. auf Grund einer Approbation iſt die jüngſte Synode von Conſtantinopel als ökumeniſche anzuſehen, in die Zahl der ökumeniſchen aufzunehmen, nicht aber: wir nehmen wie wir die fünf älteren allgemeinen Synoden angenommen haben, ſo nun auch dieſe ſechste mit gleicher Verehrung auf; denn indem er ſo ſpricht, erkennt er der in Rede ſtehenden Synode ſchon an ſich und unabhängig von ſeiner jetzigen Erklärung den ökumeniſchen Charakter zu und gibt er ſomit unzweideutig zu verſtehen, daß ſeine Erklärung nur die Bedeutung eines Beitrittes, nicht einer Approbation habe; m. a. W. er erneuert hier nur noch perſönlich, was durch ſeine Legaten bereits auf der Synode ſelbſt geſchehen war. Dasſelbe zeigt ſodann auch das in erſter Linie ſtehende Wort *συναινεῖ*, und da ſomit am Anfang und am Schluß der Stelle von einer bloßen Zuſtimmung und Annahme die Rede iſt, ſo kann das in der Mitte ſtehende *βεβαιοῖ* unmöglich im Sinne einer Approbation gedeutet werden. Das Wort hat nach ſeiner Stellung und nach dem Context nur die Bedeutung einer amplificirenden Phraſe, und wenn je noch ein Zweifel beſtehen könnte, ſo wird er durch das nachfolgende ſynomyme *κυροῖ*, bezw. durch die Rede von einer Bekräftigung (oder wenn man will Beſtätigung) der fünf erſten allgemeinen Concilien durch jede Kirche Chriſti vollends gehoben. Wo bleibt alſo bei ſolchem Sachverhalt für die Approbationstheorie auch nur ein Zoll breit Boden?

Noch ein Punkt iſt indeſſen zu erledigen. Wenn das Schreiben Leo's II. an Conſtantin Pogonatus nicht als Beſtätigungsſchreiben zu faſſen iſt und wenn, wie ich behaupte, die Synode eine Beſtätigung gar nicht verlangte,

zu welchem Behufe bat ſie dann, könnte man zu fragen ſich veranlaßt fühlen, um ein rescriptum von Seiten des römiſchen Stuhles? Man wäre bei dem klaren und unzweideutigen Sinn der in Betracht kommenden Schreiben ſicherlich berechtigt, die Frage als eine von den vielen, die wir nun einmal nicht mehr zu löſen im Stande ſind, einfach abzuweiſen. Doch ſoll geſagt werden, was ſich nach der Geſchichte der Synode und des ihr vorangehenden Monotheletenſtreites wenigſtens vermuthen läßt. Eine Antwort ergibt ſich vielleicht, wenn man die Beſchlüſſe der Synode mit den vorausgegangenen Erklärungen des römiſchen Stuhles vergleicht. Unter den Urhebern des Monotheletismus verurtheilte unſere Synode auch den Papſt Honorius. Mit welchem Rechte und in welcher Weiſe kann hier dahingeſtellt bleiben, da für unſern Zweck nur das Faktum als ſolches ins Gewicht fällt. Die Lateranſynode vom J. 649 aber hatte in der Reihe der von ihr anathematiſirten Monotheleten (can. 18) Honorius ausgelaſſen [1]). Papſt Agatho hatte in ſeinem Schreiben [2]) an den Kaiſer Conſtantin Pogonatus, das die zu ſeinen Stellvertretern auf der Synode beſtimmten Männer zu überbringen hatten, nicht bloß erklärt, die römiſche Kirche ſei von dem Weg der Wahrheit nie abgewichen und ſie bleibe, wie ſie die reine Lehre von Anfang an von den Apoſtelfürſten empfangen habe, bis ans Ende unverfälſcht gemäß der Verheißung des Herrn Luk. 22, V. 31. 32, ſondern auch, ſeine Vorgänger haben immer dem mit jener Verheißung erhaltenen Auftrag, die Brüder

1) Harduin l. c. III, 924. Hefele, Conc.=Geſch. III, 226 f.
2) Harduin l. c. III, 1074—1115. Vgl. insbeſondere S. 1082 f. Hefele a. a. O. S. 255—257.

zu ſtärken, entſprochen und, ſeitdem die Biſchöfe von Conſtantinopel die häretiſche Neuerung einzuführen ſich beſtrebten, niemals verſäumt ſie zu mahnen und zu beſchwören, daß ſie von der Häreſie, wenigſtens indem ſie Schweigen beobachten, abſtehen ſollten, damit nicht Zwietracht in der Kirche entſtehe. Er führte ferner, wie ähnlich Martin I. auf der genannten Lateranſynode, die monotheletiſchen Neuerer auf, ohne des Honorius zu gedenken [1]). Ebenſo verfuhr die römiſche Synode vom J. 680 in ihrem gleichfalls an den Kaiſer gerichteten Schreiben [2]), und wenn man nun daneben hält, was auf der ſechsten allgemeinen Synode geſchah, ſo drängte ſich von ſelbſt die Vermuthung auf: nach den bisherigen Erklärungen des römiſchen Stuhles legte ſich den Griechen die Beſorgniß nahe, die bloße Zuſtimmung der Legaten zu dem Anathem über Honorius genüge noch nicht, da dieſe in Rom ſelbſt ſpäter verworfen werden könnte; jetzt dagegen, unmittelbar nach dem Schluſſe des Concils, ſei ein ſolcher Schritt noch nicht anzunehmen und es werde ihm daher zugleich auch für die Zukunft vorgebeugt, wenn man den Papſt ſofort zu einer Erklärung über die gefaßten Beſchlüſſe veranlaſſe. Man kann natürlich Solches nur vermuthen, und vorſtehende Auffaſſung will auch in keiner Weiſe mehr als eine Vermuthung ſein. Wenn aber die Griechen je durch derartige Erwägungen ſich beſtimmen ließen, ſo rechneten ſie thatſächlich nicht unrichtig, denn Leo II. erkannte das Anathem über Honorius an, wie er es auch zugleich in der Weiſe modificirte, daß

1) Harduin l. c. p. 1107 sq.

2) Harduin l. c. III, 1115—1140. Vgl. insbeſ. S. 1122. Hefele a. a. O. S. 257—259.

er die Schuld ſeines Vorgängers nicht ſo faſt in häretiſcher Geſinnung, als vielmehr in Mangel an Wachſamkeit über die Reinheit des Glaubens erblickte [1]).

Die Reihe kommt nun an die fünfte allgemeine Synode und wir können uns bei ihr kurz faſſen. Da ſie an ſich nur ein Generalconcil des Orientes war, ſo kommt ſie im Grunde für unſere Frage gar nicht in Betracht. Man hätte dies nie verkennen ſollen. Da man aber dennoch geglaubt hat, auch hier von einer päpſtlichen Beſtätigung reden zu können, ſo mögen die entſcheidenden Geſichtspunkte mit ein paar Worten herausgeſtellt werden.

Da der Papſt Vigilius der Synode, von der er ſich abſichtlich ferne gehalten hatte und auf der in Folge deſſen die ganze lateiniſche Kirche, wenn man von den Theil nehmenden acht afrikaniſchen Biſchöfen abſieht, ohne Vertretung war, nachträglich beitrat, ſo nahm er allerdings ihre Beſchlüſſe an. Aber eine andere Bedeutung als die einer bloßen Annahme oder Zuſtimmung hat ſein Schritt aus eben dem Grunde zunächſt nicht, weil er weder in Perſon noch durch Legaten auf der Synode anweſend war, und wenn man ihn je als Beſtätigung faſſen will, ſo iſt der Beweis dafür zu erbringen. Allein das iſt ſo ſehr ein Ding der Unmöglichkeit, daß die Anhänger der Approbationstheorie auch nicht einmal einen Anlauf dazu machten, ſondern einfach die Annahme des Concils für eine Beſtätigung ausgaben, als ob dieſe beiden Begriffe völlig identiſch wären. Und wie hätte Vigilius nach Antecedentien an eine Approbation auch nur denken

1) Harduin l. c. III, 1476. 1730. 1735.

können? Da er früher den Beſchluß der Synode, bezw. die Anathematiſirung der drei Capitel mißbilligt und verurtheilt hatte, ſo hatte er bei ſeiner Zuſtimmung ja Mühe genug, auch nur die Annahme der Synodalbeſchlüſſe zu vertheidigen, und da er in dem bezüglichen Schreiben an den Patriarchen Eutychius von Conſtantinopel [1]) für ungiltig erklärt, was er ſelbſt oder Andere zur Vertheidigung der drei Capitel gethan haben, wie reimt ſich dazu der Verſuch, dieſes Schreiben zu einem Approbationsſchreiben zu ſtempeln? Iſt endlich anzunehmen, daß Kaiſer Juſtinian, der auf die Kunde von der letzten Erklärung des Vigilius zu Gunſten der drei Capitel, dem Conſtitutum vom 14. Mai 553, der Synode die Weiſung zugehen ließ, den Namen des Papſtes aus allen Diptychen zu ſtreichen [2]), von ihm eine eigentliche Beſtätigung ſich auch hätte nur gefallen laſſen, geſchweige erbeten hätte?

Von größtem Gewicht in unſerer Frage iſt die Geſchichte der vierten allgemeinen Synode. Es ſoll unleugbar ſein, daß ſie die päpſtliche Beſtätigung ihrer Beſchlüſſe für durchaus nothwendig erachtete, und man erblickt hier ſo ſehr eine völlig geſicherte Thatſache, daß man ſich ſogar berechtigt glaubt, derſelben eine rückwirkende Bedeutung zuzuſchreiben, indem man meint, es liege kein hinlänglicher Grund zu der Annahme vor, der bezügliche Grundſatz ſei damals ein ganz neuer geweſen, den man früher, zur Zeit des Nicänums, noch nicht gekannt und

1) Harduin l. c. III, 213—218. Das zweite Zuſtimmungs- oder Rechtfertigungsſchreiben ibid. p. 218—244 kommt hier nicht weiter in Betracht. Vgl. Hefele, Conc.-Geſch. II, 906 ff.

2) Harduin l. c. III, 186. Hefele a. a. O. S. 889.

beobachtet habe [1]). Sehen wir daher die in Betracht kommenden Dokumente etwas näher an.

Das Schreiben, das die Synode an ihrem Schluſſe an den apoſtoliſchen Stuhl richtete [2]), enthält in der That eine ausgeſprochene Bitte um Beſtätigung, und es ſteht inſofern ganz einzig da, da in allen andern ähnlichen Schreiben, die auf uns gekommen ſind, ein ſolches Geſuch nicht zu finden iſt. Allein auf der andern Seite zeigt es auch ſo klar als nur möglich, daß die Synode eine Approbation nicht für ſich als Ganzes oder für alle ihre Decrete verlangte, ſondern nur für den Beſchluß, gegen welchen die römiſchen Legaten proteſtirt und dem der Papſt ſomit nicht bereits in ſeinen Stellvertretern zugeſtimmt hatte [3]). Man braucht, um dieſes zu erkennen, nur ſeinen Gedankengang ins Auge zu faſſen. Das Schreiben enthält in ſeinem erſten und weitaus längeren Theil einen Bericht über die dogmatiſchen Verhandlungen namentlich über die Beſtrafung des Patriarchen Dioskur

1) Hefele, Conc.-Geſch. I, 46—48. Kraus, Real-Encykl. S. 323.

2) Harduin l. c. II, 655—659. Ein Auszug in deutſcher Ueberſetzung ſteht bei Hefele a. a. O. II, 545—547.

3) Es freut mich ſehr, jüngſt einen Geſinnungsgenoſſen für dieſe Auffaſſung erhalten zu haben, und das Urtheil desſelben über den fraglichen Punkt fällt um ſo mehr ins Gewicht, als er im ganzen ein Vertreter der Approbationstheorie iſt. Jungmann, Dissertationes II, 311 ſchreibt: Cum ea quae fidem spectabant, ex praescripto pontificis facta essent, confirmatio petita ex indole rei spectabat praecipue illam sedis CPtanae exaltationem. Die Sache iſt übrigens ſo durchaus klar, wie die folgende Auseinanderſetzung zeigen wird, daß ſie wohl nie mißverſtanden worden ſein würde, wäre man nicht wie von einem feſtſtehenden Axiom von der Vorausſetzung ausgegangen, die fragliche Approbation ſei wirklich ertheilt worden.

von Alexandrien, und der Abſchnitt ſchließt mit den Worten: „Das iſt das, was wir mit dir, der du im Geiſte anweſend wareſt und mit uns als Brüdern Rath hielteſt und der du durch die Weisheit deiner Stellvertreter von uns beinahe geſehen wurdeſt, beſchloſſen haben.“ Dann beginnt mit den Worten: „Wir thun aber kund, daß wir im Intereſſe der kirchlichen Ordnung und zur Befeſtigung der kirchlichen Canones auch einiges Andere feſtgeſetzt haben, überzeugt, daß auch Eure Heiligkeit, davon in Kenntniß geſetzt, daſſelbe annehmen und bekräftigen wird“, der zweite und kürzere Theil und nachdem die Väter dargelegt, daß ſie die ſeit lange beſtehende Gewohnheit, der zufolge der Biſchof von Conſtantinopel die Metropoliten der Diöceſen Aſien, Pontus und Thracien ordinirte, beſtätigten und den Canon III der Synode von Conſtantinopel erneuerten, nachdem ſie ferner bemerkt, daß ſie dieſen Beſchluß gefaßt im Hinblick auf die neidloſe Güte der römiſchen Kirche, die von ihrem apoſtoliſchen Lichtſtrahl ſo oft ſchon auch auf die Kirche von Conſtantinopel habe ſcheinen laſſen, fahren ſie fort: „Eure Stellvertreter verſuchten dieſen Beſchlüſſen heftigen Widerſtand entgegenzuſetzen, ohne Zweifel weil ſie der Anſicht waren, wie die Erklärung des Glaubens ſo ſolle auch dieſe heilſame Anordnung von Euch ausgehen. Wir aber glaubten, die Anordnung komme beſſer der ökumeniſchen Synode zu, und haben ſie vertrauensvoll getroffen, gleichſam als ſei ſie von Deiner Heiligkeit getroffen, wiſſend, daß jedes gute Werk, das von den Kindern verrichtet wird, auf die Väter zurückgeht“. Endlich folgt der Schlußſatz: „Wir bitten alſo, ehre unſern Beſchluß auch durch Deine Zuſtimmung; wie wir dem Haupte im

Guten zugeſtimmt haben, ſo möge das Haupt den Kindern das Gebührende gewähren. Denn das wird auch den Kaiſern gefallen, welche das Glaubensurtheil Deiner Heiligkeit als Geſetz ſanctionirt haben, und der Stuhl von Conſtantinopel wird den Lohn erhalten für all den Eifer, den er für die Sache der Frömmigkeit entfaltete, und in dem er ſich mit Euch zur Eintracht verband. Damit ihr aber erkennt, daß wir nichts aus Vorliebe oder Abneigung gethan haben, ſondern geleitet von dem göttlichen Winke, haben wir die ganze Bedeutung deſſen, was wir thaten, Euch kund gethan zu unſerer eigenen Rechtfertigung und zur Sicherung und Bekräftigung des Geſchehenen". *Ἵνα δὲ γνῶτε*, ſind die eigenen Worte der Synode in dem letzten wichtigen Satz, *ὥς οὐδὲν πρὸς χάριν ἢ πρὸς ἀπέχθειαν πεποιήκαμεν, ἀλλ᾽ ὥς θείῳ κυβερνώμενοι νεύματι, πᾶσαν ὑμῖν τῶν πεπραγμένων τὴν δύναμιν ἐγνωρίσαμεν εἰς σύστασιν ἡμετέραν καὶ τῶν πεπραγμένων βεβαίωσίν τε καὶ συγκατάθεσιν*, und ihre Bedeutung kann nach dem ganzen Gedankengang des Briefes auch nicht dem mindeſten Zweifel unterliegen. Die Synode bittet um die päpſtliche Beſtätigung für den Canon XXVIII und nur für dieſen; genauer geſprochen bittet ſie: da ja dieſer Canon vom Papſt nicht auf der Synode ſelbſt ſchon in ſeinen Legaten anerkannt worden war, um einfache Annahme oder Zuſtimmung. Von einer Bitte um Beſtätigung der übrigen Beſchlüſſe iſt in dem Schreiben nichts zu entdecken. Die Synode gibt im Gegentheil unverkennbar zu verſtehen, daß ſie der päpſtlichen Beſtätigung für dieſe nicht zu bedürfen glaube und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ſie die Zuſtimmung des Papſtes ſchon im Votum ſeiner Legaten beſaß, und

da dem ſo iſt, ſo zeugt das Chalcedonenſe nicht für, ſondern gegen die Approbationstheorie. Denn hätte das Concil die Anſchauung gehabt, ſeine Beſchlüſſe bedürfen der päpſtlichen Approbation zu ihrer Giltigkeit, ſo hätte es ſich um die Anerkennung nicht blos eines Theils, ſondern des Ganzen bewerben müſſen [1]).

Aehnlich wie mit dem angeführten Schreiben verhält es ſich mit dem einſchlägigen Briefe des Patriarchen Anatolius von Conſtantinopel an P. Leo [2]). Die Concilsfrage wird in demſelben erſt am Schluſſe (c. 4) berührt und näherhin handelt es ſich nur um den Canon XXVIII von Chalcedon, wie ſowohl aus den Anfangsworten des Schlußcapitels: de his autem, quae Constantinopolitanae gratia sedis sancita sunt in Chal-

1) Nebenbei ſei noch bemerkt, daß auch die Behauptung, das Concil habe an ſeinem Schluſſe ſämmtliche Akten nach Rom geſchickt (um nämlich die päpſtliche Beſtätigung zu erhalten), durchaus falſch begründet wird, wenn ſie auf die Worte πᾶσαν ὑμῖν τῶν πεπραγμένων τὴν δύναμιν ἐγνωρίσαμεν geſtützt wird, da deren Sinn, wie aus dem Obigen erhellt, ein ganz anderer iſt. Die Akten kamen zwar ſicherlich nach Rom, wenn auch nicht zu dem angeführten Zweck; aber ſie kamen auch an alle anderen Hauptkirchen und das Moment iſt daher in unſerer Frage ſchlechterdings ohne Bedeutung. — Ich muß hier noch der Verwunderung Ausdruck geben, daß Kraus a. a. O. gegen meine bezügliche Darſtellung in der R. E. bemerken mochte: es ſei eine unleugbare „Thatſache, daß die vierte allg. Synode die päpſtliche Beſtätigung ihrer Beſchlüſſe für durchaus nothwendig erachtete". Die vermeintliche Thatſache reducirt ſich, wie ich ſchon a. j. O. wenigſtens behauptete, wenn auch mit Rückſicht auf den Charakter des Werkes nicht ausführlicher begründet habe, auf ein bloßes Mißverſtändniß, und Kraus hätte das ſicherlich ſelbſt geſehen, wenn er die einſchlägigen Documente auch nur einmal mit Aufmerkſamkeit durchgeleſen hätte.

2) Inter Leon. ep. 132 ed. Ballerini.

cedonensi nuper universali synodo, als aus der folgenden Auseinanderſetzung evident hervorgeht. Denn Anatolius erklärt, er ſei in der Angelegenheit frei von Schuld, wie er ja immer in beſcheidener Stellung (humilitate) ſich haltend Ruhe und Stille geliebt habe; aber der Klerus von Conſtantinopel und die orientaliſchen Biſchöfe haben die Sache betrieben, und daran ſchließen ſich ſofort die vermeintlich für die Approbationstheorie zeugenden Worte: cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae beatitudinis fuerit reservata. Das Latein, in dem uns der Brief allein noch vorliegt, iſt nicht gut, aber der Sinn iſt nicht zweifelhaft. Nach dem Context und nach dem Wortlaut der Stelle wurde dem päpſtlichen Stuhl nicht die Beſtätigung aller Beſchlüſſe (denn es heißt nicht gestorum omnium, ſondern gestorum omnis vis et conf.), ſondern die Entſcheidung über die (bezüglich der Kirche von Conſtantinopel) getroffene Anordnung vorbehalten. Wenn es aber je auch anders wäre, ſo ſollte man auf die fraglichen Worte überhaupt nicht viel Gewicht legen, da ſie vor allem auf die Beſchwichtigung und Gewinnung des Papſtes berechnet und, wie die Geſchichte zeigt, nichts weniger als aufrichtig waren.

Etwas ſpäter forderte der Kaiſer Marcian den Papſt allerdings zur Anerkennung nicht blos des fraglichen Canons, ſondern der Synode überhaupt auf [1]). Aber ſein Verlangen hatte einen ganz beſonderen Grund. Die Eutychianer hatten den Conflikt, der aus Anlaß des Canon XXVIII entſtanden war, ſowie die Weigerung

---

1) Inter Leon. ep. 110.

Leo's den Canon gutzuheißen, inzwiſchen zu ihren Gunſten ausgebeutet, indem ſie das Gerücht ausſprengten, der römiſche Stuhl verwerfe die Synode überhaupt, und dieſen Umtrieben ſollte durch eine Erklärung des Papſtes geſteuert werden. Aus jener Forderung des Kaiſers kann daher zu Gunſten der Approbationstheorie nicht das Mindeſte gefolgert werden, es ſei denn nur, daß man zugleich annehmen wollte, Leo habe ſich einer gröblichen Pflichtverletzung ſchuldig gemacht, indem er durch ſein Zögern der Sache der Monophyſiten Vorſchub leiſtete, und die gleiche Bewandtniß hat es mit dem entſprechenden Schreiben des Papſtes [1]). Leo gebrauchte hier überdieß nicht einmal den Ausdruck „beſtätigen", er ſpricht einfach von „Annehmen" (complecti, περιπλέπεσθαι) der Synode und in dem gleichzeitigen Briefe an Marcian [2]) bemerkt er noch weiterhin, an ſeiner Zuſtimmung zum Glaubensdecret zu zweifeln ſei ja gar kein Grund geweſen, da die Synode einſtimmig ſeinem eigenen Glaubensbekenntniß beigetreten ſei.

Bei der dritten allgemeinen Synode kann für die päpſtliche Beſtätigung ſo wenig beigebracht werden, daß die Vertheidiger der Approbationstheorie allen Grund haben, auf die Unterzeichnung der Akten durch die päpſtlichen Legaten zu verweiſen, die doch mit unſerer Frage als der Vorausſetzung derſelben gar nichts zu thun hat. Außerdem beruft man ſich auf die die Neſtorianiſchen Wirren betreffenden Schreiben des P. Sixtus III. [3]).

---

1) Epist. 114.

2) Epist. 115.

3) Coustant, Pontif. Rom. epist ed. Schönemann p. 894 sqq.

Allein in denſelben iſt nichts weiter zu finden, als daß die Synode eben angenommen, bezw. nicht verworfen wurde, und da wir bereits oben geſehen, daß die bloße Annahme noch lange keine Beſtätigung in dem Sinne iſt, um den es ſich hier handelt, ſo brauchen wir uns dabei nicht weiter aufzuhalten. Ebenſo darf die zweite allgemeine Synode hier auf ſich beruhen. Da ſie an ſich nur ein General-Concil des Orientes war, ſo findet das zur fünften Synode Bemerkte auch auf ſie Anwendung.

Für die erſte allgemeine Synode endlich ſcheint die Sache allerdings anders zu ſtehen, da mehrere Dokumente vorliegen, in denen die päpſtliche Beſtätigung ausdrücklich bezeugt iſt. In einem [1]) fordern Oſius von Corduba, Makarius von Jeruſalem und die römiſchen Prieſter Victor und Vincentius den Papſt Silveſter auf, eine Synode zu berufen und die nicäniſchen Beſchlüſſe zu beſtätigen; ein zweites [2]) enthält die erbetene Beſtätigung. Ein drittes Dokument [3]) iſt ähnlichen Inhaltes wie das zweite, ein viertes [4]), die Akten eines weiteren römiſchen Concils, enthält wiederum die Beſtätigung des Nicänums und fügt den Decreten deſſelben einige weitere hinzu. Allein dieſe Dokumente ſind alle eine ſpätere Fälſchung, und da dieß in der Gegenwart allgemein anerkannt iſt, ſo brauchen an dieſem Orte keine Beweiſe beigebracht zu werden [5]).

1) Harduin l. c. I, 343.

2) Harduin l. c. I, 344.

3) Mansi, Conc. Coll. II, 721. Das Stück fehlt bei Harduin.

4) Harduin l. c. I, 527.

5) Vgl. übrigens Hefele a. a. O. I, 438 ff. Conſtant verſetzt die Fälſchung ins ſechste Jahrhundert. Ferraris l. c. n. 56 behandelt die Documente noch als ächt.

Trotzdem glaubt man indeſſen für die Synode von Nicäa die päpſtliche Beſtätigung nachweiſen zu können. Ein Argument haben wir bereits kennen gelernt, den Hinweis auf die Approbation der Synode von Chalcedon, aber auch deſſen völlige Nichtigkeit aufgezeigt. Beſtand daſſelbe in einem Wahrſcheinlichkeitsſchluß, ſo meint man indeſſen für die Approbation des Nicänums noch ein directes Zeugniß zu beſitzen. Daſſelbe ſoll in den Worten der römiſchen Synode vom J. 485 liegen: Quam vocem (sc. Matth. 16, 18) sequentes trecenti decem et octo sancti patres apud Nicaeam congregati confirmationem rerum atque auctoritatem sanctae Romanae ecclesiae detulerunt [1]), und man pflegt dabei noch ganz beſonders zu betonen, daß die Behauptung den Griechen gegenüber ausgeſprochen wurde [2]). Das Factum iſt wohl richtig und ich bin weit entfernt, die Glaubwürdigkeit der Ausſage zu beanſtanden [3]). Dieſelbe wird durch meine Auffaſſung ſogar noch eine weitere Bekräftigung erhalten. Aber die Beziehung der Worte auf unſere Frage iſt zu bezweifeln, und um das zu zeigen, muß ich vor allem den ganzen Satz anführen. Denn die Worte, die in der Regel von ihm mitgetheilt wurden, paſſen allerdings bis zu einem gewiſſen Maße zu der Approbationstheorie, und

1) Harduin l. c. II, 856.

2) Hefele a. a. O. I, 46. 442.

3) Michaud, Discussion sur les sept conciles oecum. 1878 p. 77, behauptet zwar: ce temoignage provient trop visiblement de la même fabrique que le précédents (nämlich die oben angeführten zu Gunſten der Approbationstheorie gemachten Fälſchungen), pour meriter la moindre croyance. Aber er brachte durchaus keinen Grund für dieſe Annahme vor, und ich ſehe in der That auch keinen Grund dazu.

wer nur ſie kennt, wird in ihre Beweiskraft nicht leicht einen Zweifel ſetzen. Ob er aber auch noch an ſie glaubt, wenn er ſie im Zuſammenhang des Satzes betrachtet, von dem ſie nur ein Glied ſind?

Das Synodalſchreiben, in dem die Worte ſtehen, befaßt ſich mit den Wirren, die durch das Henotikum vom J. 482 in der orientaliſchen Kirche hervorgerufen worden waren, und nach Anführung des Anathems über Acacius von Conſtantinopel wird bemerkt, daß in Italien bei kirchlichen Streitigkeiten die Entſcheidung dem Inhaber des apoſtoliſchen Stuhles als dem Haupte Aller überlaſſen werde, da der Herr zu dem Apoſtel Petrus ſage: du biſt Petrus u. ſ. w. (Matth. 16, 18). Daran reihen ſich die bereits mitgetheilten Worte quam vocem — detulerunt und der Satz, der mit ihnen begonnen wurde, ſchließt folgendermaßen: quam utramque (sc. confirmationem rerum atque auctoritatem) usque ad aetatem nostram successiones omnes Christi gratia praestante custodiunt. Endlich folgt der Schlußſatz des betreffenden Abſchnittes: Quod ergo placuit sanctae synodo apud beatum Petrum apostolum (sicut diximus) per Tutum ecclesiae defensorem, et beatissimus vir Felix, caput nostrum, papa et archiepiscopus iudicavit (daß nämlich der Patriarch von Conſtantinopel abgeſetzt und excommunicirt ſei), in subditis continetur; und ſchon ein oberflächlicher Blick auf dieſen Gedankengang zeigt, daß in dem Schreiben ſchwerlich von der Beſtätigung des Nicänums durch den apoſtoliſchen Stuhl die Rede iſt, da eine ſolche Bemerkung zur Sache ſchlechterdings nicht paßt. Was aber von weitem betrachtet als unwahrſcheinlich ſich darſtellt, das erſcheint bei näherer Prüfung als unmög-

lich. Die Synode ſagt, die Väter von Nicäa haben der römiſchen Kirche confirmationem rerum atque auctoritatem übertragen, und ſchon das Wort rerum ruft einen Zweifel wach, ob hier eine Beſtätigung von Synodalbeſchlüſſen oder Synodalverhandlungen gemeint ſei; denn bei der Synode von Chalcedon iſt in dem gleichen Zuſammenhang von gesta oder πεπραγμένα die Rede. Indeſſen mag das auf ſich beruhen. Wenn aber, wie man annimmt, der erſte Theil des Satzes von der Beſtätigung des Nicänums zu verſtehen iſt, wie paßt dann zu ihm der zweite Theil, in dem geſagt iſt, das dort Geſchehene oder Angeordnete werde bis zur Gegenwart bewahrt? Wie kann man ſagen, die Väter von Nicäa haben ihre Beſchlüſſe dem apoſtoliſchen Stuhl zur Beſtätigung vorgelegt und dieſe (nämlich die Beſtätigung, da es ausdrücklich quam utramque heißt, nicht aber etwa id quod) ſei fortan beobachtet worden? Die Auffaſſung iſt ſchlechterdings unhaltbar, da ſie zu einem förmlichen Widerſinn führt. Der Vorderſatz muß daher anders verſtanden werden und ſeine wahre Bedeutung kann nach dem Nachſatz nicht zweifelhaft ſein. Es iſt von der Uebertragung der höchſtrichterlichen Auktorität an den römiſchen Stuhl die Rede, und zu dieſer Auffaſſung ſtimmt auch der ganze Inhalt des Schreibens. Es handelt von kirchlichen Streitigkeiten und in dieſen ſoll nach italiſcher Praxis und nach einer Anordnung der Synode von Nicäa die letzte Entſcheidung dem Inhaber des Stuhles Petri zukommen. Und wo wurde dem apoſtoliſchen Stuhl durch Synodalbeſchluß dieſe Vollmacht verliehen? Jeder Kenner der Geſchichte des chriſtlichen Alterthums wird ſich die Antwort auf dieſe Frage ſelbſt zu geben wiſſen. Es geſchah

durch den Kanon V der Synode von Sardika, und daß durch die römiſche Synode vom J. 485 eine ſardicenſiſche Anordnung für eine nicäniſche ausgegeben wurde, kann unſerer Erklärung keinen Eintrag thun, da dieſe Vermengung damals und ſchon ſeit dem Ende des vierten Jahrhunderts (das erſte Beiſpiel liefert die Synode von Conſtantinopel vom J. 382) [1]) an der Tagesordnung war.

Es bleibt nur noch ein Punkt zu erledigen. Man führt theils für die Approbationstheorie im allgemeinen, theils für die Beſtätigung der nicäniſchen Synode im beſondern die Worte an, die der Kirchenhiſtoriker Sokrates H. E. II c. 17 dem Papſt Julius I in den Mund legt: *μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας*, und daß die kirchliche Regel es ſo verlange, *τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος κελεύοντος*, oder wie Sozomenus H. E. VIII c. 10 die Sache faßt: *εἶναι νόμον ἱερατικόν, ὡς ἄκυρα ἀποφαίνειν τὰ παρὰ γνώμην πραττόμενα τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου.* Allein dagegen könnte man vor allem einwenden, daß Julius in der That ſich nicht ſo ausdrückte. Das Schreiben, auf das Sokrates ſich ſtützt, wurde uns durch Athanaſius [2]) erhalten und es enthält die angeführten Worte nicht. Julius hielt den Euſebianern vielmehr vor: *Διατί περὶ τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας μάλιστα οὐκ ἐγράφετο ἡμῖν; ἢ ἀγνοεῖτε, ὅτι τοῦτο ἔθος ἦν, πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν καὶ οὕτως ἔνθεν ὁρίζεσθαι τὰ δίκαια* [3]); und auf dieſen

---

1) Harduin l. c. I, 639. 823 in marg. Hefele a. a. O. I, 581 f.

2) Apolog. contra Arian. n. 21—35.

3) Ibid. n. 35.

Worten beruht, wie ſchon Couſtant [1]) ſah, der Bericht des Sokrates. Derſelbe weicht ſomit vom Originaltexte nicht bloß dadurch ab, daß er dem hier berührten Herkommen eine ſchärfere Faſſung gibt, ſondern auch noch dadurch, daß er das in Rede ſtehende Richteramt der römiſchen Kirche als ein allgemeines und allen Kirchen gegenüber geltendes bezeichnet, während Julius es ausdrücklich nur auf die alexandriniſche Kirche bezieht. Indeſſen wollen wir auf dieſe Differenzen kein Gewicht legen, ſondern vielmehr annehmen, die fraglichen Worte ſeien wirklich von Julius gebraucht worden: was folgt aus ihnen? Sie beſagen nichts anderes, als daß ohne Betheiligung des römiſchen Stuhles keine kirchlichen Beſchlüſſe gefaßt oder keine kirchlichen Canones aufgeſtellt werden dürfen, und ſie berühren ſomit unſere Frage gar nicht; denn ſie beziehen ſich auf eine Synode, auf der die römiſche Kirche gar nicht vertreten iſt, ſpeziell auf die Synoden von Tyrus vom J. 335 und von Antiochien vom J. 341, auf denen Athanaſius abgeſetzt wurde, während die ökumeniſche Synode eine Betheiligung derſelben vorausſetzt.

Im Bisherigen wurden nur die Synoden in Erwägung gezogen, die jetzt allgemein als ökumeniſche anerkannt ſind. Das Alterthum weiſt indeſſen noch einige auf, die zwar als ökumeniſche berufen wurden, aber nicht als ſolche ſich behaupteten, ſei es daß ſie nirgends, ſei es daß ſie wenigſtens nicht überall anerkannt wurden, und nachträglich möge auch noch auf dieſe unter dem fraglichen Geſichtspunkt ein Blick geworfen werden.

---

1) Pontif. Rom. epist. gen. ed. Schoenemann p. 241 sqq.

Was zunächſt die Räuberſynode von Epheſus anlangt, ſo könnte man den Umſtand, daß ſie in Rom ſofort verworfen wurde, zu Gunſten der Approbationstheorie in Anſpruch zu nehmen ſich verſucht fühlen. Denn die Reprobation, könnte man ſagen, iſt nur die Kehrſeite der Approbation. Die Anſicht iſt aber ſo wenig richtig als die andere, welche in der bloßen Annahme einer Synode ſchon eine förmliche Beſtätigung derſelben erblickt. Ueberdies haben ja auch viele andere Biſchöfe die gleiche Stellung zu jener Synode eingenommen wie der Papſt, und doch wird niemand für ſie die fragliche Folgerung ziehen wollen.

Eine andere hieher gehörige Synode iſt die von Sardika[1]), und ſie iſt beſonders wichtig, weil das Schreiben[2]) auf uns kam, das ſie an ihrem Ende an Papſt Julius richtete, und wir ſomit in der Lage ſind, mit Sicherheit zu erkennen, wie ſie ihr Verhältniß zum römiſchen Stuhl auffaßte. Dieſes Schreiben beſtätigt aber in der unzweideutigſten Weiſe die Anſicht, die ſich uns im Bisherigen ergeben hat. Von einer Bitte um Beſtätigung, wie man ſie nach der Approbationstheorie erwarten ſollte, iſt in ihm auch nicht eine leiſe Spur zu entdecken. Die Synode betrachtet im Gegentheil ihre (unter Mitwirkung der päpſtlichen Legaten gefaßten) Beſchlüſſe unverkennbar als an ſich giltig, und ihr Schreiben an Julius hat nur die Aufgabe, den Papſt von denſelben in Kenntniß zu ſetzen und ihn zu beauftragen, ſeinerſeits den benachbarten

1) Die Gelehrten, welche dieſe Synode als ökumeniſch anerkennen, führt Hefele a. a. O. I, 623 auf. Neuerdings hat ſich Jungmann (Dissertationes II, 27 sq.) denſelben angeſchloſſen.

2) Baron ann. 347, 23—28. Harduin l. c. I, 653 sq.

Kirchen die Mittheilung zukommen zu laſſen, mit welchen Männern ſie Gemeinſchaft unterhalten ſollen, mit welchen nicht. Demgemäß leitet die Synode ihren Bericht (nachdem ſie im Vorausgehenden die Gründe gebilligt, mit denen der Papſt ſein Nichterſcheinen entſchuldigt hatte) mit den Worten ein: Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes. Der Schluß des Schreibens aber lautet: Tua autem excellens prudentia disponere debet, ut per tua scripta, qui in Sicilia, qui in Sardinia, qui in Italia sunt fratres nostri, quae dicta sunt et quae definita, cognoscant, et ne ignorantes etc. Das Schreiben iſt inſofern analog dem Schreiben, das die achte allgemeine Synode an P. Hadrian II richtete. Vgl. oben S. 579 f.

Die Unterſuchung iſt an ihrem Ende angelangt. Keines von den Zeugniſſen, die man für die päpſtliche Beſtätigung der acht allgemeinen Concilien des Alterthums anzuführen pflegt, hat ſich bei genauerer Prüfung als ſtichhaltig erwieſen. Im Gegentheil haben wir mehrere Synoden über ihr Verhältniß zu Rom in einer Weiſe ſich ausſprechen ſehen, daß die Approbation geradezu ausgeſchloſſen wird. Ich glaube daher allen Grund zur Verwerfung der fraglichen Theorie zu haben. Indeſſen werde ich Gegengründen nicht unzugänglich ſein. Gelingt es einem Anderen, beſſere Gründe für die Theorie beizubringen, als es bisher geſchah, ſo werde ich bereitwillig ihr Gewicht anerkennen, und ich werde das um ſo eher thun, als mir immerhin noch das Verdienſt bleibt, die Grundloſigkeit des früheren Beweisverfahrens aufgedeckt zu haben.

3.

Die Schenkungen der Karolinger an die römiſche Kirche.

Von Prof. Dr. **Funk.**

Die Nachrichten über die Schenkungen der Karolinger an die römiſche Kirche ſind ſo beſchaffen, daß der hiſtoriſchen Kritik eine ebenſo weitausſehende als ſchwierige Aufgabe geſtellt iſt. Die Wiſſenſchaft hat ſich demgemäß mit ihnen wiederholt und eingehend beſchäftigt. Namentlich wurde ihnen in Deutſchland in Folge des Aufſchwunges der hiſtoriſchen Studien in den letzten Jahren eine große Aufmerkſamkeit zu Theil. Indem wir der Angelegenheit in dieſer Zeitſchrift näher treten, ſtellen wir vor allem die wichtigſten Punkte überſichtlich zuſammen.

Als Pippin 754 den erſten Feldzug gegen die Longobarden unternahm, ſchenkte er dem Papſte den größeren Theil des Exarchates, näherhin die Städte: 1. Ravenna, 2. Rimini, 3. Peſaro, 4. Conca, 5. Fano, 6. Ceſena. 7. Sinigaglia, 8. Jeſi, 9. Forlimpopuli, 10. Forli mit dem Schloß Suſſubio, 11. Montefeltro, 12. Acerragio, 13. Monte Maggio, 14. Monte Luco, 15. Serra, 16. Schloß Mariano, 17. Bobio, 18. Urbino,

19. Cagli, 20. Luceoli, 21. Gubbio, ſowie die Stadt Narni, welche zu dem römiſchen Ducat gehörte, aber in der letzten Zeit von dem Herzogthum Spoleto occupirt worden war. Als die Franken 756 zum zweiten Mal gegen die Longobarden über die Alpen zogen, wurde zu jenen 22 Städten Comarchio hinzugefügt. So berichtet uns die Vita Stephani III c. 47. (Liber pontific. c. 254. Migne, P. L. t. 128 p. 1099).

Karl d. Gr. machte nach der Vita Hadriani I c. 42 (Lib. pont. c. 318) der römiſchen Kirche eine Schenkung, welche außer der Inſel Corſica faſt ganz Italien umfaßte, indem nur die heutige Lombardei, Piemont und Genua ausgeſchloſſen waren[1]), und dieſelbe Geſchichtsquelle, von der wir dieſes erfahren, erzählt weiterhin, daß die gleiche Schenkung bereits durch Pippin erfolgt ſei.

In dem Fantuzzi'ſchen Fragment ſchenkt Pippin dem römiſchen Stuhl „alle Städte, Herzogthümer und Schlöſſer ſammt dem Exarchat von Ravenna ſowie alles, was ihm ehemals durch die Schenkung ſo vieler Kaiſer zu Theil geworden", näherhin ein Gebiet, deſſen Grenzen im weſentlichen mit denen der Pippin'ſchen oder Karl'ſchen Schenkung in Vita Hadr. c. 42 zuſammenfallen. Das Fragment, das von Fantuzzi in den Monumenti Ravenn. 1804 t. VI p. 264 sqq. zuerſt veröffentlicht

---

1) Hüffer, Hiſtor. Jahrb. 1881 S. 244, will auch das griechiſche Unteritalien ausgeſchloſſen wiſſen. Ich ſtimme hier indeſſen Ficker, Forſchungen zur Reichs- und Rechtsgeſchichte Italiens II (1869), 330, zu, indem ich keinen Grund ſehe, warum den Griechen Unteritalien vorbehalten worden ſein ſollte, wenn ihnen Corſica, Venetien und Iſtrien, von dem Exarchat gar nicht zu reden, weggenommen wurden.

wurde, wurde wieder abgedruckt von Troya im Cod. Longob. IV, 503 sqq. und von Martens in der Schrift „Die römiſche Frage" (1881) S. 269—274.

Ludwig d. Fr. beſtätigte dem apoſtoliſchen Stuhle in dem Privileg v. J. 817 die Stadt Rom ſammt ihrem Ducat, eine Reihe von Städten im römiſchen Tuscien und in Campanien, den ganzen Exarchat und die Pentapolis, die Landſchaft Sabina, einen Theil des longobardiſchen Tusciens, die Inſeln Corſica, Sardinien und Sicilien, die Patrimonien in den Gebieten von Benevent, Salerno, Calabrien und Neapel, endlich die Abgaben vom longobardiſchen Tuscien und vom Herzogthum Spoleto, wie ſie vormals dem Lombardenkönig bezahlt worden ſeien. Harduin, Act. Concil. IV, 1236.

Bevor wir nun in die weitere Erörterung eintreten, iſt vor allem das Verhältniß zu beſtimmen, in dem in V. H. (Vita Hadriani) die Pippin'ſche Schenkung zu der Karl'ſchen ſteht. Oben wurden beide Schenkungen als weſentlich identiſch bezeichnet. Dieſe Auffaſſung wird aber nicht von allen getheilt. Es wird auch angenommen, daß beide Schenkungen verſchieden ſeien und der angeführte Umfang nur auf die zweite ſich beziehe, während die erſte als kleiner zu denken ſei, und dieſe Anſicht findet ſich bei einer Reihe von Hiſtorikern [1]). Der Punkt iſt von der größten Wichtigkeit. Er bedarf daher einer ernſtlichen Prüfung, und es ſcheint mir der Sache am beſten

1) So faſſen z. B. die Sache Mock, De donatione Caroli Magni 1861. Döllinger im Münch. hiſtor. Jahrb. 1865 S. 327. Oelsner, Jahrb. des fränk. Reiches u. K. P. 1871 S. 137 f. Niehues, Kaiſerthum und Papſtthum, 2. A. I, 523; und Hiſtor. Jahrb. 1881 S. 231—233.

zu entſprechen, wenn er gleich hier in Unterſuchung gezogen wird. Denn die Aufgabe iſt zunächſt eine philologiſche, und wir werden ihr eher gerecht werden, wenn wir ſofort jetzt an ihre Löſung gehen, als ſpäter, wo unſer Urtheil vielleicht bereits durch anderweitige Momente eingenommen iſt.

Der Biograph erzählt zunächſt (c. 41), daß Hadrian, als Karl d. Gr. bei ſeinem Beſuche in Rom im Frühjahr 774 am Mittwoch nach Oſtern in die Peterskirche gekommen ſei, den Frankenkönig inſtändig gebeten habe, er möchte das Verſprechen, das ſein ſeliger Vater Pippin und er ſelbſt mit ſeinem Bruder Karlmann und den Großen des Reiches ſeinem Vorgänger Stephan III gegeben, als derſelbe ins Frankenreich gereiſt ſei, um verſchiedene Städte und Territorien in Italien für den heiligen Petrus und ſeine Stellvertreter zum bleibenden Beſitz zu erhalten, in allem erfüllen [1]), und fährt dann (c. 42) wörtlich folgendermaßen fort: Cumque ipsam promissionem, quae in Francia in loco, qui vocatur Carisiacus, facta est, sibi relegi fecisset, complacuerunt illi et eius iudicibus omnia, quae ibidem erant adnexa, et propria voluntate, bono ac libenti animo aliam donationis promissionem ad instar anterioris ipse antedictus praecellentissimus et revera christianissimus Carolus Francorum rex adscribi iussit per Etherium religiosum ac prudentissimum capellanum et notarium suum, ubi concessit easdem civitates et territoria beato Petro easque praefato pontifici (Hadriano) con-

1) Der lateiniſche Text dieſer Stelle wird in der Hauptſache weiter unten folgen.

tradi spopondit per designatum confinium, sicut in eadem donatione contineri monstratur: id est a Lunis cum insula Corsica, deinde in Suriano, deinde in monte Bardone, inde in Berceto, deinde in Parma, deinde in Regio et exinde in Mantua atque in monte Silicis, simulque et universum exarchatum Ravennatium, sicut antiquitus erat, atque provincias Venetiarum et Istriam nec non cunctum ducatum Spoletinum seu Beneventanum [1]). Die Stelle iſt offenbar ſo deutlich, daß ſie kaum etwas zu wünſchen übrig läßt, und auch diejenigen, welche die Bedeutung der Promissio Carisiaca gerne abſchwächen möchten, müſſen zugeben, daß der erſte Eindruck, den die Darſtellung macht, entſchieden der ſei, daß Karl die Schenkung ſeines Vaters einfach beſtätigt habe und beide Schenkungen inhaltlich identiſch ſeien [2]). Der Biograph ſpricht ja ausdrücklich von Erfüllung und zwar von vollſtändiger Erfüllung des früheren Verſprechens. Er erzählt ferner, daß man die frühere Schenkungsurkunde vorgeleſen und daß Karl mit ſeinen Großen ſie gebilligt und nach ihrer Maßgabe eine neue habe ausfertigen laſſen, in der er dieſelben Städte

1) Ich gebe den Text mit einzelnen offenbaren Verbeſſerungen der Ausgabe des Liber pontif. von Bignoli (1724) nach der Migneſchen Edition. Die Differenzen in den verſchiedenen Ausgaben ſind übrigens für die hier zu erörternde Frage völlig bedeutungslos. Zum Verſtändniß des zweiten Theiles der Stelle bemerke ich, daß mit den Worten a Lunis — monte Silicis die nördliche Grenze des neuen Staates bezeichnet wird. Die Linie geht hiernach von Luna am mittelländiſchen Meer über Soriano, den Monte Bardo, Berceto, Parma, Reggio und Mantua nach Monſelice in der Nähe von Padua und von da fällt ſie vollends mit der nördlichen Grenze von Venetien und Iſtrien zuſammen. Vgl. Ficker, Forſch. II, 330.

2) Niehues, Hiſt. Jahrb. 1881 S. 231.

und Territorien dem hl. Petrus zugewieſen habe. Kann man noch eine deutlichere Sprache verlangen? Wozu, muß man fragen, wurde denn die frühere Schenkung vorgeleſen, wenn ſie nicht etwa für die ſpätere als Maßſtab dienen ſollte? Mußte ferner Hadrian, wenn jene Schenkung hinter dem etwa beträchtlich zurückſtand, was er zu erhalten ſuchte, nicht den Zweck gefährden, den er mit dem Vorleſen erzielen wollte? Schon dieſe Punkte laſſen die beiden Schenkungen mit ziemlicher Sicherheit als identiſch erſcheinen. Die Worte ad instar anterioris nnd easdem endlich, die oben durch geſperrten Druck hervorgehoben ſind, ſchließen bei unbefangener Betrachtung vollends jeden Zweifel aus. Und doch, oder vielmehr gerade deßwegen, hat man ſich vor allem an ſie gehalten, um die Identität der beiden Schenkungen zu beſtreiten.

Man hat eingewendet, ad instar bedeute nicht bloß Gleichheit oder gleiche Größe, ſondern auch Aehnlichkeit [1]); das easdem habe hier nach dem nicht ſeltenen Sprachgebrauch der damaligen Zeit bloß die Bedeutung eines Artikels, ſo daß die Rückbeziehung auf die frühere Schenkung in Wegfall komme [2]), oder es werde durch das nachfolgende easque contradi etc. ins richtige Licht geſetzt, indem wie dieſe Worte nach dem Zuſammenhang (mit sicut in eadem donatione) auf die Karl'ſche Schenkung gehen, ſo auch

1) Mock l. c. p. 35 verwies auf Lib. pontif. c. 322, wo das instar cortinae quam eine Parallele hat an dem nachfolgenden ad similitudinem (cortinae) quam etc.

2) So Niehues in Hiſt. Jahrb. S. 231 f., und Kaiſerthum und Papſtth. S. 523. Hier wird demgemäß die Stelle überſetzt: „er überließ folgende Städte und Landſchaften“.

jene [1]). Was indeſſen vor allem letztere Deutung anlangt, ſo iſt ſie zu geſucht und zu künſtlich, als daß ſie auf Beifall rechnen könnte. Das easdem bezieht ſich, das Wort in ſeiner urſprünglichen und gewöhnlichen Bedeutung gefaßt, ganz entſchieden auf die frühere Schenkung, und es kann daher nicht dadurch eine nähere Beſtimmung erfahren und einen dem Wort fremden Sinn erhalten, daß im Folgenden von einer neuen Schenkung die Rede iſt. Daß aber das Wort nicht anders als in ſeiner urſprünglichen Bedeutung zu nehmen iſt, zeigt der Zuſammenhang bis zur vollen Evidenz. Da nämlich im Vorausgehenden eine frühere Schenkung erwähnt iſt und die in Frage ſtehende zu jener in Beziehung geſetzt wird, ſo wäre es ein Verſtoß gegen alle exegetiſche Regeln, würde man das Wort auf das Folgende beziehen. Dasſelbe kann, die Stelle unbefangen angeſehen und bloß nach exegetiſchen Grundſätzen gedeutet, nur auf die donatio anterior gehen. Die Rückbeziehung kommt daher nicht in Wegfall, und ſie würde ſelbſt dann bleiben, wenn die Deutung des easdem im Sinne des bloßen Artikels hier begründet wäre. Denn man ſehe die Parallelſtellen im Anfang der V. H. (Lib. pont. c. 293), die dieſe Auffaſſung rechtfertigen ſollen, nur ernſtlich an, und man wird finden, daß das Pronomen ſich ſtets auf ein vorausgegangenes Nomen bezieht und anders nie vorkommt, mag es nun mit „der“ oder mit „derſelbe“ zu überſetzen ſein. Es bleibt daher nur noch das ad instar übrig, und in dieſer Beziehung iſt einzuräumen, daß das Wort allenfalls eine bloße Aehnlichkeit bezeichnet [2]). Allein

1) So Oelsner S. 137 Anm. 2.

2) Die oben S. 608 Anm. 1 angeführte Parallelſtelle iſt in-

die urſprüngliche und gewöhnliche Bedeutung iſt eine andere, und daß dieſe hier allein in Frage kommen kann, zeigt das easdem, das nach kurzem Zwiſchenraume folgt und auf das ad instar zurückweiſt. Der Sinn der Stelle kann daher keinem Zweifel unterliegen. Karl ſtellt nach Maßgabe der früheren eine neue Schenkungsurkunde aus und tritt in ihr dieſelben Städte und Landſchaften an den hl. Petrus ab, die dieſem ſchon durch ſeinen Vater eingeräumt worden waren. So ſteht die Sache, die Stelle für ſich und rein ſprachlich aufgefaßt. Pippin ſchenkte nach der Vita Hadriani der römiſchen Kirche faſt ganz Italien, näherhin er verſprach ihr dieſes Gebiet zu ſchenken [1]).

Gehen wir nun, nachdem wir dieſes feſtgeſtellt, zu der V. St. (Vita Stephani) zurück, ſo gewahren wir einen höchſt bedeutenden Gegenſatz. Denn hier verſpricht Pippin dem Papſt auf ſeine Bitte, ut per pacis foedera causam beati Petri et reipublicae Romanorum disponeret,

---

deſſen nicht beſonders zu betonen. Denn während es ſich bei Cortinen vor einer Kirchenthüre vor allem um die Qualität handelt, handelt es ſich hier um die Quantität, und inſofern könnte an unſerer Stelle nicht leicht ad similitudinem ſtatt ad instar geſetzt werden. Uebrigens erſcheinen auch bei jener Abſchwächung der Bedeutung des Ausdruckes ad instar die beiden Schenkungen annähernd, wenn auch nicht gerade völlig gleich.

1) So urtheilte ſchon Leo Marſicanus um 1100, indem er die Grenzumſchreibung, die ſich in der V. H. zunächſt auf die Karl'ſche Schenkung bezieht, ausdrücklich auf die Pippin'ſche überträgt. Chron. mon. Casin. I c. 8. Pertz SS. VII, 585. Unter den Neueren faßten die Stelle ſo auf Sickel, Urkunden der Karolinger 1867 II, 381. Abel, Forſch. z. d. G. I (1862), 459; Jahrb. Karls d. Gr. 1866 S. 131. Ficker, Forſch. II, 330 Anm. 9. Sybel, Hiſtor. Zeitſchr. 1880 Bd. 44 S. 67 f. Martens, Die röm. Frage S. 287.

zu Ponthion nur, er werde ſeine Ermahnungen nach Kräften befolgen und, ut illi placitum fuerit, exarchatum Ravennae et rei publica iura seu loca reddere omnibus modis (Lib. pont. c. 243). Uebergeben wird dem Papſte nach Ueberwindung der Longobarden nicht einmal der ganze Exarchat, ſondern nur ein Theil, wenn auch der größere Theil desſelben. Wie iſt nun dieſer Widerſpruch zu erklären?

Gewöhnlich wird angenommen, Pippin habe dem Papſte eben nicht bloß einmal, ſondern zweimal ein bezügliches Verſprechen gegeben; das erſte ſei das von Ponthion, von dem die V. St. berichte, das zweite ſei das von Quierzy, von dem wir durch die Vita Hadriani erfahren, und dieſes ſei ſchriftlich, jenes nur mündlich ertheilt worden. Allein die Erklärung unterliegt den gewichtigſten Bedenken.

Die Schenkung von Quierzy iſt vor allem an ſich höchſt unwahrſcheinlich, weil praktiſch nicht ausführbar. Die Franken hätten es, um dem päpſtlichen Stuhl zu dem verſprochenen Beſitz zu verhelfen, nicht bloß mit den Longobarden, ſondern auch mit Oſtrom aufnehmen müſſen, und es darf gewiß als fraglich gelten, ob ſie ſoweit ſich einlaſſen wollten und konnten. Der verſtändige Politiker geht nicht weiter als er kann, und wir haben an Pippin den Maßſtab nicht bloß eines tüchtigen Feldherrn, ſondern auch eines großen Staatsmannes anzulegen. Die Unwahrſcheinlichkeit der Sache iſt auch faſt allgemein anerkannt. Entſtammen ja gerade dieſem Umſtande die oben erwähnten Verſuche, die Bedeutung der Promissio Carisiaca abzuſchwächen, Verſuche, die aber alle an der Unzweideutigkeit des fraglichen Abſchnittes der V. H. ſcheitern.

Sodann fällt das Schweigen der V. St. ins Gewicht und dies um ſo mehr, als in ihr mit faſt ängſtlicher Genauigkeit ſämmtliche Städte aufgezählt werden, die P. Stephan von Pippin nach Ueberwindung der Longobarden wirklich erhielt. Man kann dagegen nicht einwenden, daß der Verfaſſer eben nur das namhaft machen wollte, was thatſächlich übergeben wurde. Denn er erwähnt ja auch das Schenkungsverſprechen von Ponthion, und die große Unwahrſcheinlichkeit bleibt ſomit beſtehen, daß er das Kleine und Geringfügige ſollte zur Sprache gebracht, das Große und Bedeutende aber mit Stillſchweigen übergangen haben.

Dazu kommt, daß die folgenden Ereigniſſe wohl mit dem Verſprechen von Ponthion, nicht aber mit der Schenkung von Quierzy in Einklang ſtehen. Jenes umfaßte außer der Wahrung der Gerechtſame und der Rückgabe der Ortſchaften der Respublica die Uebergabe des Exarchates, und ohne Zweifel wurde auch dieſer nicht in ſeinem ganzen Umfange zugeſagt. Die fragliche Stelle in der V. St. für ſich könnte allerdings leicht die Vorſtellung erwecken, als ob es ſich um den ganzen Exarchat handelte. Aber der thatſächliche Verlauf der Angelegenheit ſchließt dieſe Annahme aus, und wir dürfen um ſo eher von ihr abſtehen, als auch dort nicht ausdrücklich vom Exarchat in ſeinem vollen Umfang die Rede iſt. Denn thatſächlich wurde nur ein Theil, allerdings der größere Theil des Landſtriches übergeben, und wir finden nirgends ein Anzeichen dafür, daß das Verſprechen in dieſer Beziehung etwa nicht ganz erfüllt worden wäre. Im Gegentheil ſpricht alles dafür, daß dem römiſchen Stuhle alles gegeben wurde, was ihm zugeſagt worden war. Denn wenn

es ſich auch etwa denken läßt, daß die Franken auf dem erſten Feldzug gegen die Longobarden nicht ſofort zum Aeußerſten ſchreiten wollten, ſo fiel bei dem zweiten Marſch über die Alpen jede derartige Rückſicht weg. Der Treubruch erheiſchte ebenſo ſtrenge Gerechtigkeit wie das dem Papſte gegebene Verſprechen: das verheißene Gebiet mußte vollſtändig abgenommen, bezw. übergeben werden. Da nun aber das übergebene Gebiet nicht den ganzen Exarchat umfaßt, ſo drängt ſich mit Nothwendigkeit die Annahme auf, daß dieſer eben nicht in ſeinem vollen Umfang verſprochen wurde [1]). Damit ſtimmt überein, daß der Biograph an andern Orten nicht mehr vom Exarchat im ganzen ſpricht. Nach der erſtmaligen Ueberwindung der Longobarden läßt er den König Aiſtulf vielmehr ſchwören, „die Stadt der Ravennaten mit verſchiedenen anderen Städten“ zurückzugeben (Lib. pont. c. 248). Nach dem zweiten Feldzug läßt er den Abt Fulrad mit den Geſandten Aiſtulfs zunächſt ſich „in das Gebiet der Ravennaten begeben und die einzelnen Städte

---

1) Die Bitte, die der byzantiniſche Geſandte Gregorius im Lager vor Pavia 756 an Pippin richtete: ut Ravennatium urbem vel c a e t e r a s eiusdem exarchatus civitates et castra imperiali tribuens concederet ditioni, hat in dieſer Frage nicht viel zu bedeuten. Denn fürs erſte iſt es bei dem Latein der Vita Steph. fraglich, ob caeteras „die übrigen“ oder aber nur „andere“ bedeutet. Fürs zweite gibt die Stelle nur über den Anſpruch von Conſtantinopel Aufſchluß, nicht aber über den Umfang der Pippinſchen Schenkung. Pippin bemerkt zwar in der Antwort, er werde easdem civitates dem hl. Petrus geben, für den allein die Franken den zweimaligen Kampf unternommen hätten. Aber iſt denn bei der Abfertigung, die er dem Byzantiner zu Theil werden läßt, von ihm eine andere als eine bloß ſummariſche Antwort zu erwarten?

der Pentapolis und der Aemilia“ (mehrere der in Betracht kommenden Städte gehören nämlich näherhin dieſen Landſchaften an) zu deren Uebernahme betreten (ib. c. 253) und hernach die Schlüſſel „ſowohl der Stadt der Ravennaten als verſchiedener Städte des ravennatiſchen Exarchates“ mit der Schenkungsurkunde auf der Confeſſion des hl. Petrus niederlegen (ib. c. 254)[1]). Sehen wir aber in den fränkiſchen Quellen nach, ſo finden wir auch die Grenzen, innerhalb deren der Exarchat dem römiſchen Stuhle zugeſagt wurde. Nach dem Fortſetzer Fredegars verſpricht Aiſtulf, alles in vollſtändiger Weiſe wieder gut zu machen, was er gegen die römiſche Kirche und den apoſtoliſchen Stuhl Ungerechtes gethan hatte[2]), und daraus iſt zu ſchließen, daß dem Stuhl Petri nur der Theil des Exarchats zugeſagt wurde, der durch Aiſtulf erobert worden war, nicht aber auch das ſchon vorher von den Longobarden eroberte Gebiet, mit a. W. der Beſitzſtand, der beim Regierungsantritt Aiſtulfs (749) geherrſcht hatte[3]).

Wenn aber Pippin je alles an den Papſt abtreten ließ, was er ihm verſprochen hatte, ſo fragt es ſich vielleicht, ob Aiſtulf das ihm abgenommene Gebiet dem

1) Statt „verſchiedener Städte“ könnte man hier auch überſetzten „der verſchiedenen Städte“. Dabei wäre aber zu ſuppliren: der ſchon gedachten und im Folgenden einzeln aufzuführenden.

2) Ann. 754. Migne, P. L. t. 71 p. 687.

3) Vgl. Sybel, Hiſt. Zeitſchr. Bd. 44 S. 56. 58. Martens a. a. O. S. 29. 51 läßt Pippin zu Ponthion die Reſtitution des ganzen Exarchates verſprechen. Ebenſo Weiland in der eingehenden Beſprechung der Martens'ſchen Schrift in Zeitſchr. f. K.-R. 1882 S. 368—387. Die Differenz hat indeſſen keine größere Bedeutung, da, wenn der Exarchat je ganz verſprochen wurde, anzunehmen iſt, daß Stephan zu der bloß theilweiſen Uebergabe deſſelben ſeine Zuſtimmung gab.

römiſchen Stuhl übergab, und man könnte für die Annahme, daß dieſes nicht geſchehen ſei, einen Anhaltspunkt in fränkiſchen Quellen zu finden glauben [1]). Einhard (Ann. 756) läßt nämlich König Pippin in Uebereinſtimmung mit den Lorſcher Annalen (Ann. 756) nach dem zweiten Feldzug Ravennam et Pentapolim et omnem exarchatum ad Ravennam pertinentem dem hl. Petrus übergeben [2]), ſomit ein größeres Gebiet, als dieſer in Wirklichkeit damals erhielt, und die Lorſcher Annalen drücken überdieß ſich ſo aus, als ob Aiſtulf der Ausführung des Friedensvertrages aufs neue ſich widerſetzt hätte. Sie ſchreiben wenigſtens: „Und als Pippin heimgekehrt war, ſuchte der genannte unſelige König A. das zu vereiteln, was er vorher verſprochen hatte, die Geißeln im Stich zu laſſen und ſeinen Eid zu brechen. Als er eines Tages die Jagd ausübte, beendete er, vom Gerichte Gottes getroffen, ſein Leben". Dieſe Stelle ſpricht indeſſen nur von einem Verſuch, und zugleich giebt ſie ziemlich deutlich zu verſtehen, daß das Vorhaben durch den Tod des Königs vereitelt wurde. Dem ſummariſchen anderweitigen Berichte der fränkiſchen Quellen ſteht der ins Einzelne gehende des Biographen Stephans III gegenüber, und derſelbe läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß nicht bloß die Schenkung ſeitens Pippins, ſondern auch die Abtretung des bezüglichen Gebietes ſeitens Aiſtulfs zur vollen Ausführung gelangte. Die Worte: Dum ergo haec agerentur, ipse infelix Aistulfus... defunctus est (Lib. pont. c. 254), haben nicht den Sinn, als ob die Städteübergabe durch den Tod Aiſtulfs unterbrochen worden

1) Vgl. Hiſt. Jahrb. 1881 S. 214 f.
2) Monum. Germ. SS. I, 140 sq.

wäre. Die ganze Darſtellung des Biographen zeigt zu deutlich, daß dieſes Geſchäft beendigt war, als der Longobardenkönig das Zeitliche ſegnete. Demgemäß iſt auch das von dem Biographen hernach erwähnte Verſprechen des Königs Deſiderius, reipublicae se redditurum civitates, quae remanserunt, nicht in jenem Sinne aufzufaſſen. Die Schenkung war bei der Thronbeſteigung dieſes Königs zweifellos ſchon in ihrem ganzen Umfang vollzogen. Jene Worte beziehen ſich vielmehr nur auf den Thatbeſtand, daß ein gewiſſer Reſt des Exarchates, weil in der Schenkung Pippins nicht inbegriffen, noch im Beſitze der Longobarden geblieben war, und ſie verrathen zugleich den naheliegenden Wunſch der römiſchen Kirche, das bezügliche Gebiet vollends zu erhalten.

Der Wunſch ſchien ſchon bei dem folgenden Thronwechſel im longobardiſchen Reich in Erfüllung gehen zu wollen. Um über ſeinen Nebenbuhler, den früheren König Rachis, der nach dem Tode ſeines Bruders Aiſtulf wieder nach der Krone trachtete, den Sieg davon zu tragen, verſprach der Herzog Deſiderius von Tuscien dem Papſte Stephan III für den Fall ſeiner Unterſtützung die Städte, die ehemals zum Exarchat gehört hatten, aber, weil ſchon vor Aiſtulf im Beſitze der Longobarden befindlich, durch Pippin der römiſchen Kirche nicht zugeſagt worden waren, näherhin die Städte Faenza, Imola, Ferrara, Oſimo, Ancona, Umana und Bologna ſammt ihrem Gebiete [1]. Verhielte es ſich anders, wären dieſe Städte ſchon in der Pippin'ſchen Schenkung inbegriffen geweſen, ſo würde dieſes Moment ſicherlich betont worden ſein. Die römiſche

1) Cod. Carol. ep. 11 ed. Jaffé p. 64.

Kirche hätte ja in dieſem Fall für die Beanſpruchung jenes Gebietes außer dem Verſprechen des Königs Deſiderius noch einen weiteren Rechtstitel gehabt, das Verſprechen des Königs Pippin, bezw. das Verſprechen, das Aiſtulf nach ſeiner Ueberwindung durch die Franken gab, das Gebiet dem römiſchen Stuhl zu überliefern. Der Rechtstitel war, wenn er etwa je in dem Bericht der V. St. übergangen werden konnte, jedenfalls in den Briefen, die die Päpſte in der nächſten Zeit an den König und das Volk der Franken richteten, irgendwie zu berühren. Dieſe Briefe ſind überhaupt für unſere Frage von der größten Wichtigkeit, zumal die Biographien der erſten Nachfolger Stephans III, Pauls I und Stephans IV, keine hieher gehörigen Nachrichten enhalten. Wir haben ihnen daher eine eingehendere Aufmerkſamkeit zu ſchenken.

Die Zahl jener Briefe iſt ziemlich beträchtlich. Sie beläuft ſich von der Thronbeſteigung des Königs Deſiderius bis zur Wahl Hadrians I auf 40 [1]), und die Schreiben beziehen ſich faſt alle mehr oder weniger auf das weltliche Dominium des Stuhles Petri. Aber gleichwohl iſt der fragliche Rechtstitel nirgends erwähnt und nirgends davon die Rede, daß die Pippin'ſche Schenkung, was den Exarchat anlangt, nicht ganz vollzogen worden ſei. Es kommt vor allem der Brief in Betracht, den noch Stephan III in Sachen der civitates quae remanserunt an Pippin ſchrieb. Der Papſt richtete allerdings an den Frankenkönig, nachdem er ihm für den der römiſchen Kirche erwieſenen Dienſt in überſchwänglichen Ausdrücken gedankt, die Bitte: Et plenariam iustitiam eidem

---

1) Cod. Carol. ed. Jaffé (Monumenta Carolina 1867) epp. 11—50.

Dei ecclesiae tribuere digneris, atque optimum et velocem finem in causa fautoris tui beati Petri adhibere iubeas: ut civitates reliquas, quae sub unius dominii ditione erant connexae atque constitutae, fines, territoria, etiam loca et saltora in integro matri tuae spiritali sanctae ecclesiae restituere praecipiatis, ut populus Dei, quem a manibus inimicorum redemisti, in magna securitate et delectatione, tuo auxilio adiutus, vivere valeat. Er bittet und beſchwört ihn: ut in hoc bono opere perfectius maneas; . . . vere timens Deum omnia, quae beato Petro sub iureiurando promisisti, adimplere iubeas et, sicut coepisti, plenariam iustitiam illi impertire; und bittet ihn aufs neue: ut nimis velociter eidem Desiderio regi obtestando, admonendo etiam et praecipiendo dirigere iubeas, ut reliquas civitates, loca, fines et territoria atque patrimonia et saltora in integro sanctae ecclesiae reddere debeat [1]). Zum Verſtändniß der Bitte iſt zu bemerken, daß Deſiderius ſich weigerte, den vertragsmäßig übernommenen Verbindlichkeiten völlig zu entſprechen und dem Papſte nur Faenza, Gabellum und das Herzogthum Ferrara übergab [2]). Was aber die Beziehung des Briefes zu unſerer Frage anlangt, ſo iſt einzuräumen, daß einige Worte ſo lauten, daß man glauben könnte, die Schenkung bezüglich des Exarchates ſei nicht ganz zum Vollzug gekommen. Der Papſt bittet ja um Erweis einer vollſtändigen Gerechtigkeit und um gänzliche Erfüllung des gegebenen Verſprechens. Gleichwohl iſt dieſe Auffaſſung nicht begründet. Der Schluß wäre nur dann concludent, wenn Pippin

1) Ep. 11 p. 63. 64. 65.
2) Lib. pont. c. 256.

dem Papſte nichts Anderes als ein gewiſſes Gebiet, näherhin den Exarchat verſprochen hätte. Allein dem iſt, wie wir oben geſehen haben, nicht ſo. Das Verſprechen von Ponthion begriff außer der Rückgabe des Exarchates im allgemeinen die Wahrung und Vertheidigung der römiſchen Gerechtſame in ſich, und dieſer Theil des Gelöbniſſes läßt uns alles vollkommen begreifen, was Stephan dem Frankenkönig vorhält. Denn ſeit dem Vertrag mit Deſiderius hatte die römiſche Kirche einen Rechtsanſpruch auf die fraglichen Städte, und Pippin hatte unter dieſen Umſtänden gemäß dem zu Ponthion gegebenen Verſprechen die Pflicht, das Seinige zu thun, um dem apoſtoliſchen Stuhl zum wirklichen Beſitz der ihm von Rechtswegen zugehörigen Städte zu verhelfen. Dieſe Deutung iſt aber nicht bloß zuläſſig, ſondern ſogar nothwendig, da, wie wir bereits geſehen, die Schenkung bezüglich des Exarchates noch vor dem Thronwechſel im longobardiſchen Reiche vollkommen vollzogen wurde. Dabei mag noch beſonders hervorgehoben werden, daß Stephan mit den Worten: quae sub unius dominii ditione etc. ſeinen Anſpruch auf die Städte gewiſſermaßen auch damit begründet, daß dieſelben ehemals einen Beſtandtheil des Exarchates gebildet hatten, während er auf den bedeutenderen Rechtstitel, den ihm die Pippin'ſche Schenkung verliehen hätte, auch nicht einmal leiſe anſpielt [1]).

Stephan's III Nachfolger, ſein Bruder Paul I,

1) Aehnlich deuten den Brief Oelsner, Jahrb. S. 138 f.; Sybel, Hiſt. Zeitſchr. S. 59, und Martens, die röm. Frage. Früher (Kaiſerthum S. 497) vertrat auch Niehues dieſe Anſicht, während er ſie ſpäter (Hiſt. Jahrb. S. 217—220) verließ, m. E. ganz mit Unrecht.

wandte ſich, da Deſiderius ſich fortdauernd ſeiner vertragsmäßigen Pflicht entzog, in der gleichen Angelegenheit wiederholt an Pippin. Zunächſt bat er den König: ut coeptum redemptionis Dei ecclesiae et plenariae iustitiae beati Petri perficere iubeas bonum opus [1]). Nach einiger Zeit konnte er ihm mittheilen, Deſiderius wolle ihm für den Fall, daß die Franken die longobardiſchen Geißeln zurückgeben, Imola einhändigen [2]), und er forderte ihn auf, das Anſinnen abzulehnen und perfectam liberationem sanctae Dei ecclesiae et eius peculiaris populi exercere et ita id, quod magna animae suae mercede beato Petro pollicitus est, firmiter permanere [3]). Wir begegnen wiederum den allgemeinen Ausdrücken, die wir bereits im Briefe Stephans III kennen gelernt haben. Nirgends findet ſich eine Erinnerung an eine weitere noch nicht zum Vollzug gelangte Schenkung. Ja nicht einmal eine Drohung mit dem göttlichen Gerichte, das über den König ergehen werde, wenn er ſeiner Pflicht nicht nachkomme, ſondern vielmehr ein Hinweis auf den hundertfachen Lohn, der ihm für ſeine Dienſtfertigkeit zu Theil werden ſolle [4]). Und ähnlich ſteht es in den folgenden Briefen, da der König Deſiderius bei der Weigerung beharrte, dem römiſchen Stuhl weitere Städte zu übergeben. Im Anfang des Jahres 760 wurde zwar das Abkommen getroffen, ut (Desiderius) per instantem Aprilem mensem istius tertiae decimae

1) Ep. 14 p. 73.

2) Ep. 16 p. 76 cf. ep. 17 p. 80.

3) Ep. 17 p. 18 sq. Ich bemerke, daß Niehues, Hiſtor. Jahrb. S. 221 ff., auch dieſe und die folgenden Stellen wiederum entgegengeſetzt deutet.

4) Ibid. p. 81.

indictionis omnes iustitias beati . . Petri apostolorum principis, omnia videlicet patrimonia, iura etiam et loca atque fines et territoria diversarum civitatum nostrarum rei publicae Romanorum, nobis plenissime restituisset [1]). Aber die Ausführung unterblieb, da die Anſichten über den bezüglichen Modus zu weit auseinander gingen [2]). Städte und Landſchaften ſcheinen überhaupt nicht weiter übergeben worden zu ſein. Nur hinſichtlich der Patrimonien zeigte ſich der Longobarde ſpäter gerechter, da Paul 765 oder 766 ſchreibt: Et ecce Deo propitio de partibus Beneventanis atque Tuscanensibus et fecimus et ad vicem nostras recepimus. Nam et de ducatu Spoletino, nostris vel Longobardorum missis illuc adhuc existentes, ex parte iustitias fecimus ac recepimus [3]).

Auch der erſte Brief, den Hadrian I an Karl d. Gr. ſchrieb, beweiſt trotz allen gegentheiligen Scheines nichts für einen weiteren Umfang der Pippin'ſchen Schenkung. Der Papſt meldet dem König, der Erzbiſchof Leo von Ravenna beſtreite ihm verſchiedene Städte der Aemilia, nämlich Faenza, Forlimpopuli, Forli, Ceſena, Bobio, Comarchio, das Herzogthum Ferrara, Imola und Bologna, indem er behaupte, daß ihm dieſe Städte ſammt der ganzen Pentapolis von Karl übergeben worden ſeien, und er fügt bei, die Bewohner dieſer Landſchaft wollen trotz jener Verſuche dem hl. Petrus treu bleiben, wie ſie es unter Stephan geweſen ſeien, dem Pippin den Exarchat übergeben habe. Im weiteren Verlauf des Schrei-

1) Ep. 19 p. 87.
2) Ep. 19 p. 89.
3) Ep. 37 p. 133.

bens gedenkt er mit denſelben Worten noch einmal der Pippin'ſchen Schenkung. Er wünſcht ſogar, es möchten alle erfahren, qualem potestatem eius (sc. Stephani) ter beatitudo in eandem Ravennantium urbem et cunctum exarchatum habuit, und ſchließlich bittet er den König dafür zu ſorgen, ut a nobis (sc. Hadriano) cunctum exarchatum disponatur, sicut saepefatus domnus Stephanus .. temporibus s. m. g. v. d. Pippini disponere visus est. Er ſpricht ſeinem Vorgänger alſo zweimal den ganzen Exarchat zu. Aber er ſagt in keiner der beiden Stellen, daß derſelbe den Exarchat in ſeinem vollen Umfange von Pippin erhalten habe. Er bemerkt nur, Stephan habe den ganzen Exarchat verwaltet, bezw. da dieſes ſtreng genommen nicht geſagt werden konnte, einen Rechtsanſpruch auf denſelben gehabt, und wir dürfen ſeine Worte nicht in jenem Sinne deuten [1]), da wir wiſſen, wie der römiſche Stuhl zu ſeinem Anſpruch auf das ganze Gebiet gelangte.

Weit entfernt alſo, den Eindruck, den die Vita Steph. bezüglich der Pippin'ſchen Schenkung macht, als einen trügeriſchen erſcheinen zu laſſen, dienen die Briefe der Päpſte demſeben zur Beſtätigung. Die Schenkung wurde demgemäß, ſoweit ſie den Exarchat betraf, vollzogen und ſie umfaßte dieſen nicht in ſeinem ganzen Umfange. Noch weniger kann unter dieſen Umſtänden ſelbſtverſtändlich von der Schenkung weiterer Länder die Rede ſein, wie ſie in der V. H. dem König Pippin zugeſchrieben wird. Zu dem Schweigen, das dieſer enormen Schenkung gegenüber der Verfaſſer der V. St. beobachtet, geſellt ſich ſomit

---

1) Hiſtor. Jahrb. 1881 S. 220 f.

das Stillſchweigen der Perſonen, die an der Sache am meiſten intereſſirt waren, der Inhaber des Stuhles Petri. Ja Paul I ſchließt dieſe weitere Schenkung geradezu aus, wenn er als erſchwerendes Moment für die Plünderungen, die Deſiderius in den Herzogthümern Spoleto und Benevent verübte, nur den Umſtand anzuführen weiß, daß dieſe Länder vor einiger Zeit unter dem Schutz des Frankenkönigs ſich geſtellt hatten [1]).

Das Urtheil über die Promissio Carisiaca kann bei dieſem Sachverhalt nicht zweifelhaft ſein: der einſchlägige Bericht der V. H. verdient keinen Glauben. Dabei mag es ganz auf ſich beruhen bleiben, ob Stephan III mit Pippin zu Quierzy eine Zuſammenkunft hatte, wie die V. H. vorausſetzt, während die V. St. und die andern Quellen davon nichts wiſſen [2]), oder ob auch dieſe Erzählung falſch iſt. Doch iſt zu bemerken, daß die Quelle, die dem Autor der V. H. bei ſeiner bezüglichen Darſtellung vorgelegen zu haben ſcheint, von einer Zuſammenkunft des Papſtes mit dem König zu Quierzy nichts weiß. Dieſe Quelle iſt die V. St., die zwar Quierzy erwähnt, aber ausdrücklich nur Pippin, nicht auch den Papſt dahin ſich begeben läßt. Die in Betracht kommenden Stellen berühren ſich wenigſtens ſo nahe, daß die Abhängigkeit der ſpäteren Relation von der früheren ſehr wahrſcheinlich iſt.

---

1) Ep. 17 p. 79. cf. ep. 11 p. 65.

2) Eine Ausnahme machen nur die Annalen Einhards, in denen wir ad ann. 753 leſen: Eodem anno Stephanus papa venit ad Pippinum regem in villa, quae vocatur Carisiacus, suggerens ei, ut se et Romanam ecclesiam ab infestatione Longobardorum defenderet. Quierzy iſt aber hier ohne Zweifel mit Ponthion verwechſelt.

Zur Veranſchaulichung mögen beide Texte nebeneinander geſtellt werden.

Vita Steph. III c. 29.

Pippinus vero *rex* cum *admonitione,* gratia et oratione ipsius venerabilis pontificis absolutus, *in loco, qui Carisiacus appellatur,* pergens ibique congregans *cunctos proceres* regiae suae potestatis, et eos tanti patris sancta *admonitione* imbuens, statuit cum eis, quod semel Christo favente una cum eodem beatissimo *papa* decreverat, perficere.

Vita Hadr. I. c. 41. 42.

Hadrianus.. eum deprecatus est atque *admonuit,*.. ut promissionem illam, quam eius sanctae memoriae genitor *Pippinus* quidem *rex* et ipse Carolus cum Carlomanno atque *omnibus iudicibus* Francis fecerant beato Petro et eius vicario s. m. domno Stephano iuniori *papae*.. pro concedendis diversis civitatibus . . . adimpleret in omnibus: cumque ipsam promissionem, quae in Francia *in loco, qui vocatur Carisiacus,* facta est, sibi relegi fecisset, complacuerunt etc.

Die Aehnlichkeit iſt zwar nicht ſo bedeutend, daß das fragliche Verhältniß über jeden Zweifel erhaben wäre, und es iſt insbeſondere einzuräumen, daß die einſchlägigen gemeinſamen Worte etwas allgemeiner und gewöhnlicher Art ſind, ſo daß auf ihr Zuſammentreffen nicht zu viel zu bauen iſt. Doch dürfte jenes Verhältniß immerhin ſehr wahrſcheinlich ſein, zumal Quierzy in der Geſchichte Stephans III und Pippins außer der V. St. nur noch an zwei Orten erwähnt iſt, in Einhards und den Lorſcher Annalen [1]), und die Benützung der römiſchen Quelle durch einen römiſchen Autor die Vermuthung für ſich hat.

1) Ueber die Stelle in den Annalen Einhards vgl. oben S. 623 Anm. 2. Die Lorſcher Annalen laſſen Pippin 754 in Quierzy das Oſterfeſt zubringen. Er begab ſich alſo dahin von Braisne aus, wo er in dieſem Jahre das Märzfeld abhielt. Ann. Laur. mai. 753 (Anhang zu dieſem Jahr) M. G. Script. I, 138.

Daß die beiden Berichte neben ihrer formellen Aehnlichkeit eine große ſachliche Verſchiedenheit aufweiſen [1]), thut der Annahme keinen Eintrag. Der Verfaſſer der zweiten Biographie mußte eben, was in der erſten von der fränkiſchen Reichsverſammlung des Jahres 754 erzählt iſt, in ſeinem Sinne zu dem bekannten Schenkungsverſprechen umbilden.

In dem Bisherigen iſt bereits auch das Urtheil über die Pippin'ſche Schenkung in dem Fantuzzi'ſchen Fragment gegeben. Das Schriftſtück ſtellt ſich übrigens, von ſeinem Inhalt ganz abgeſehen, ſchon in ſeiner Form als eine plumpe Fälſchung dar [2]). Es kann ſich daher hier nicht um ſeine Aechtheit oder Unächtheit, ſondern nur um die Beſtimmung ſeiner Entſtehungszeit handeln. Die Frage iſt näherhin die, ob das Fragment dem Verfaſſer der V. H. vorlag oder ob der Fragmentiſt dieſe Schrift benutzte, m. a. W. ob das Schriftſtück noch im achten Jahrhundert entſtanden iſt oder ſpäter. Letztere Anſicht iſt die näher liegende [3]). Doch wurde jüngſt auch die andere vertreten. Martens meint, daß die Situation des Jahres 778, in der Hadrian die Epist. 61 ſchrieb, für die Abfaſſung des Fragmentes maßgebend geworden ſei

1) Vgl. Martens, die röm. Frage S. 286, wo die Differenzen hervorgehoben ſind; S. 288 ff., wo die Abhängigkeit der Vita Hadr. von der Vita Steph. ſowie von den Briefen der Päpſte in anderen Punkten nachgewieſen iſt.

2) Für die Aechtheit ſprachen ſich in der neueren Zeit nur Troya (Cod. Diplom. longob. IV, 503 sqq.) und Brunengo (Le origini della sovranità temporale dei papi 1862 p. 220 sqq.) aus. Vgl. Martens a. a. O. S. 299.

3) Vgl. Ficker, Forſch. II, 329 Anm. 1. Oelsner, Jahrb. Excurs VIII S. 497—500. Weiland, Zeitſchr. f. R.-R. 1882 S. 283.

und daß der Inbegriff der Wünſche, mit welchen ſich Hadrian im Anfang ſeines Pontificates trug, den Schlüſſel zum Verſtändniß des Elaborates bilde [1]). Die Anſicht iſt aber ſchwerlich ſtichhaltig, und vor allem ſpricht gegen ſie, daß in ihrem Intereſſe der freilich in ſchlechtem Zuſtand uns überlieferte Text des Fragmentes zu verändern und ſtatt des Papſtes Gregor, der in ihm vorkommt, ein Paul einzuſetzen iſt, da jener Name vermuthlich von einem Abſchreiber herrühre. Das Verfahren ſcheint mir unſtatthaft zu ſein, und auch der Umſtand rechtfertigt es nicht, daß die Reihenfolge der Päpſte nach dem Schriftſtück im anderen Falle eine unrichtige iſt, indem P. Gregor als Zeitgenoſſe Pippins und als Nachfolger des P. Stephan III (II) aufgeführt wird. Wir haben zunächſt kein Recht, den Fragmentiſten beſſer zu machen als er ſich ſelbſt gibt. Dazu bedürfte es beſonderer Gründe, und ſolche liegen hier nicht vor. Im Gegentheil iſt ein Anzeichen für die Urſprünglichkeit des Wortes „Gregor" vorhanden. Der Fragmentiſt nennt den Kaiſer, von dem Stephan die Erlaubniß erbeten haben ſoll, ſich an den Frankenkönig um Schutz zu wenden, Leo, und dieſer Name kann nur Leo den Iſaurier bedeuten. Allerdings führte auch der Mitregent des Kaiſers Conſtantin Kopronymus dieſen Namen, der nachmalige Kaiſer Leo IV. Allein an einem bloßen Mitregenten iſt nicht zu denken, da der Kaiſer Leo in dem Fragment als erſter oder vielmehr als alleiniger Regent erſcheint. Leo IV kann aber als ſelbſtſtändiger Regent nicht in Betracht kommen, weil ſeine Regierung ſpäter fällt als der Pontificat ſowohl Pauls I

---

1) Die röm. Frage S. 279.

als Gregors III. Wir können vielmehr nur an Leo den Iſaurier denken, und dieſe Annahme empfiehlt ſich ſchon aus dem Grunde in hohem Grade, weil während der Regierung jenes Kaiſers wirklich ein Mann oder vielmehr zwei den Stuhl Petri inne hatten, die den im Fragment vorkommenden Namen trugen. Freilich ſtellt ſich die Geſchichtskenntniß und die Logik des Fragmentiſten bei dieſer Auffaſſung in höchſt bedenklichem Lichte dar. Pippin erläßt die Urkunde an einen Papſt Gregor und ſpäter wendet er ſich an Papſt Stephan, von dem er vorher in der dritten Perſon geſprochen, ſo daß es gewiſſermaßen zu gleicher Zeit zwei Päpſte zu geben ſcheint. Der in Rede ſtehende P. Gregor erſcheint als Nachfolger Stephans, desjenigen Papſtes, der zuletzt die Hilfe des Frankenkönigs anrief, während er in Wahrheit der dritte oder, wenn Stephan II nicht gezählt wird, der zweite Vorgänger deſſelben war. Allein dieſe Conſequenzen ſind kein Grund, die Prämiſſen anzutaſten, aus denen ſie ſich ergeben, wenn dieſe ſonſt feſtſtehen. Die Anrede Stephans im zweiten Theil des Fragments erklärt ſich bei einem Schriftſtück von der Art des vorliegenden überdieß zur Genüge dadurch, daß eben Stephan es war, der den König Pippin zu dem Verſprechen veranlaßte, dem er in einer Urkunde an einen P. Gregor Ausdruck gegeben haben ſoll, und eben deßwegen braucht man dem Autor trotz allen Scheines nicht die Anſicht zu imputiren, er habe zwei legitime Päpſte zu gleicher Zeit angenommen, neben dem im Frankenreich abweſenden Stephan in Rom Gregor [1]). Die Verſtöße gegen die Geſchichte endlich dürfen um ſo

1) So Oelsner a. a. O. S. 499.

weniger befremden, da auch der Chronograph Theophanes Papſt Stephan, bezw. ſeine Reiſe ins Frankenreich, vor Gregor (III) und ſeinem Zeitgenoſſen, dem Ikonoklaſten Leo dem Iſaurier anſetzt [1]), ſo daß die Annahme höchſt wahrſcheinlich iſt, der Fragmentiſt habe ſeine einſchlägige Weisheit aus dieſem geſchöpft. Dieſes Ergebniß iſt aber der Anſchauung nicht günſtig, das Fragment ſei noch im achten Jahrhundert entſtanden. Theophanes, von dem der Fragmentiſt allem nach abhängig iſt, beendigte ſeine Chronik erſt um 815, und davon ganz abgeſehen, iſt es kaum denkbar, daß ein Abendländer ſchon nach wenigen Decennien einen ſo ſtarken Anachronismus in der Papſtgeſchichte ſich habe zu Schulden kommen laſſen.

Noch ein anderes Moment weist auf eine ſpätere Zeit hin. Pippin verſpricht in dem Fragment für ſich und ſeine Nachfolger, in dem überwieſenen Gebiete keine Gewalt zu beanſpruchen, bloß des Gebetes des Papſtes zum Troſte ſeiner Seele ſich zu erfreuen und mit dem Titel eines Patricius Romanorum ſich zu begnügen. Statuimus, lautet die Stelle, nullam nobis nostrisque successoribus infra ipsas terminationes potestatem reservatam, nisi solummodo ut orationibus vestris ad animae requiem proficiamus (profiteamus cod.) et a vobis populoque vestro patricii Romanorum vocemur. Die Worte weiſen ganz entſchieden auf eine Zeit hin, wo die fränkiſchen, bezw. deutſchen Könige bereits römiſche Kaiſer waren und wo das Kaiſerthum ſchon angefangen hatte, in Rom läſtig empfunden zu werden. Das Streben Karls d. Gr., auf Grund ſeines Patriciats einen Einfluß

1) Ed. Bonn. I, 621.

auf die Beſetzung des erzbiſchöflichen Stuhles von Ravenna und der Bisthümer des Exarchates überhaupt auszuüben [1]), erklärt ſie nicht. Dem solummodo patricii Romanorum ſteht das Kaiſerthum gegenüber. Das Fragment kann demgemäß auch mit Rückſicht auf dieſen Punkt nicht vor dem neunten Jahrhundert entſtanden ſein.

Der terminus a quo kann hiernach ſchwerlich einem Zweifel unterliegen. Aber wie weit iſt unter ihn herabzugehen, um dem Urſprung des Fragmentes nahe zu kommen? Mit Rückſicht auf den Umſtand, daß es ſich unter dem Pontificat Eugens II (824—827) um eine kräftigere Handhabung der kaiſerlichen Autorität in Rom handelte, glaubte man das Schriftſtück in jene Zeit verlegen zu ſollen [2]), und es iſt einzuräumen, daß die damalige Kriſis die oder eine in demſelben zu Tage tretende Tendenz begreiflich erſcheinen läßt. Allein einer ähnlichen Lage begegnen wir in der Folgezeit, im neunten und zehnten Jahrhundert, noch wiederholt. Wir können alſo aus dem gleichen Grund den Urſprung des Fragmentes noch weiter herabrücken, und die geſchichtlichen Verſtöße, die in demſelben vorkommen, ſcheinen mir dieſes zu gebieten. Um das Jahr 824 war es doch wohl noch unmöglich, die Reihenfolge der Päpſte in der bekannten Weiſe zu mißkennen, und insbeſondere iſt es fraglich, ob die erſt kürzlich vollendete Chronographie des Griechen Theophanes in Italien damals ſchon bekannt war. Mir ſcheint das Fragment aus dieſem Grunde eher dem zehnten oder vielleicht gar dem elften als dem neunten Jahrhundert anzugehören. Näher iſt freilich ſeine Zeit mit

1) Cf. Hadriani epp. 88. 98. Vgl. Martens a. a. O. S. 280.
2) Oelsner Jahrb. S. 499 f.

Sicherheit nicht zu beſtimmen, und ich will mich deßhalb bei ihm nicht länger aufhalten.

Gehen wir von der Schenkung Pippins zu der Karls über, ſo haben wir vor allem zu unterſuchen, ob und inwieweit der Bericht der V. H. in der übrigen Literatur eine Beſtätigung findet. Es kommen hier hauptſächlich die Briefe Hadrians in Betracht, und wir entnehmen dieſen zunächſt in erſter Linie, daß Karl bei ſeiner Anweſenheit in Rom im Frühjahr 774 wirklich eine Schenkung machte, näherhin die Schenkung ſeines Vaters bezüglich des Exarchates erneuerte. Denn da der Erzbiſchof Leo von Ravenna, wie wir bereits oben geſehen, einen Theil des bezüglichen Gebietes in Anſpruch nahm, ſo bittet Hadrian den König um ſchnelle Erfüllung deſſen, quae per donationem offerenda spopondit [1]. In dem nächſten Brief [2]) gebraucht er noch einmal die gleichen Ausdrücke, und indem er die gegentheilige Behauptung des Ravennaten zurückweiſt, bemerkt er überdieß indirect, daß Karl die von jenem vorenthaltenen Städte dem hl. Petrus und ihm übergeben habe (concessit). In dem folgenden Brief [3]) trägt er in der gleichen Angelegenheit dem König die Bitte vor, er möge doch nicht geſtatten: ut ea, quae s. m. genitor tuus et tu ipse beato Petro concessistis atque offeruistis, quod absit, temporibus vestris abstollantur; und er gibt überdieß aufs deutlichſte zu verſtehen, daß es ſich nicht etwa bloß um eine Betheiligung Karls an der Schenkung ſeines Vaters, ſondern um eine neue und eigene zu Rom er-

1) Ep. 54 p. 180.
2) Ep. 55 p. 184.
3) Ep. 56 p. 188.

folgte Schenkung handle, indem er um Erfüllung deſſen bittet: quae s. m. g. v. d. Pippinus rex beato Petro una vobiscum pollicitus et postmodum tu ipse, a Deo institute magne rex, dum ad limina apostolorum profectus es, ea ipsa spopondens confirmasti eidemque Dei apostolo praesentialiter manibus tuis eandem offeruisti promissionem [1]). In all dieſen Stellen iſt ſo beſtimmt und ſo nachdrücklich von einer Schenkung die Rede, daß die Annahme, Karl habe dem Papſte nur im allgemeinen ein Verſprechen in Bezug auf den Schutz der römiſchen Kirche und der Gerechtſame des hl. Petrus ertheilt [2]), nicht genügt. Es iſt vielmehr eine Schenkung im eigentlichen Sinne anzunehmen, und die Schenkung bezieht ſich nach dem Zuſammenhang auf das Gebiet, das bereits durch Pippin dem römiſchen Stuhle übergeben worden war, auf den Exarchat.

Karl hat hiernach im J. 774 vor allem die Schenkung ſeines Vaters erneuert. Er ließ es aber dabei nicht bewenden. Er erweiterte ſie auch, und daß er dieſes that, dürfte bei unbefangener Betrachtung wohl kaum einem Zweifel unterliegen, wenn auch das Maß der Erweiterung nicht ſicher zu beſtimmen iſt. Denn daß das Herzogthum Spoleto wenigſtens verſprochen wurde, iſt nach den beſtimmten Worten, die Hadrian im J. 775 ſchrieb: Quia et ipsum Spoletinum ducatum vos praesentialiter offeruistis protectori vestro beato Petro principi apostolorum per nostram mediocritatem pro animae vestrae mercede [3]), nicht leicht in Abrede zu

1) Ep. 56 p. 186.

2) Martens a. a. O. S. 140.

3) Ep. 57 p. 191. Ob die Worte amplius confirmavit in

ziehen. Man hat zwar eingewendet, daß die Spoletaner ſich ſchon vor dem Eintreffen Karls in Rom dem Papſte unterworfen haben und die Schenkung ſomit rechtlich unmöglich ſei, da, was bereits Eigenthum ſei, dem Eigenthümer nicht mehr von einem Dritten zum Eigenthum übertragen werden könne, wie denn Hadrian in demſelben Briefe, in dem er den König an ſein Verſprechen erinnere, Spoleto als ſein Land bezeichne [1]). Allein es iſt zu beachten, daß jener Act nicht gar zu viel zu bedeuten hat. Wie die Spoletaner dem hl. Petrus ſich unterwarfen, ebenſo raſch konnten ſie ſich demſelben wieder entziehen, und wer ſollte ſie nun daran hindern, wenn nicht etwa der mächtige Frankenkönig? Derſelbe war allerdings ſchon durch ſein Schutzverſprechen verpflichtet, in einem derartigen Fall für den römiſchen Stuhl einzutreten. Aber Hadrian konnte denken, ihn ſtärker zu verpflichten, wenn er ſich von ihm das Land noch beſonders übertragen laſſe, obwohl es ſich ſchon ſelbſt unter ſeinen Schutz geſtellt hatte, und die Erfahrung, die ſeine Vorgänger bezüglich des Verſprechens des Königs Deſiderius mit Pippin gemacht hatten, war ganz dazu angethan, ihm einen ſolchen Gedanken nahe zu legen. Ueberdieß war die Frage, ob das Vorgehen der Spoletaner rechtlich vollkommen begründet war, und unter allen Umſtänden empfahl es die Klugheit, ſich den gemachten Erwerb durch denjenigen noch einmal beſtätigen zu laſſen, der im Begriff ſtand, in die Rechte des Longobardenkönigs, des

---

ep. 98 p. 290 eine Erweiterung der Pippin'ſchen Schenkung bezeichnen, iſt zweifelhaft. Sie ſcheinen mir eher nur im Sinne einer Beſtätigung aufzufaſſen zu ſein.

1) Martens a. a. O. S. 150 f.

Oberherrn von Spoleto einzutreten. Die Deutung ferner, als ob Karl ſchon vermöge ſeines Verſprechens, die Gerechtſame des Apoſtelfürſten zu ſchützen, auch die Pflicht übernommen habe, zu Gunſten Spoletos einzutreten [1]), wird dem Wortlaut nicht gerecht. Die Stelle beſagt ähnlich den auf den Exarchat ſich beziehenden mehr. Sie weist auf eine Schenkung oder ein beſtimmtes Verſprechen hin. Endlich darf man ſich auch daran nicht ſtoßen, daß des Herzogthums Spoleto nicht ausſchließlich und allein, ſondern, wie das et ipsum anzeigt, zugleich mit anderem Gebiete gedacht iſt. Denn ſo gar beiläufig iſt deßwegen die Erwähnung noch nicht, der Nachdruck bleibt immerhin auf dem Spoletinum, wenn das Herzogthum auch neben anderem Gebiet dargeboten wurde. Ueberdieß iſt die Ausdrucksweiſe nach dem, was wir bereits über den Exarchat gehört, ganz correct, da ja auch dieſer von Karl dem römiſchen Stuhl übergeben wurde, und nicht etwa Spoleto allein. Die Schenkung dieſes Herzogthums kann hiernach um ſo weniger beanſtandet werden, als ſie auch aus anderen Gründen naheliegend erſcheint. Da die Spoletaner ſich dem römiſchen Stuhle bereits unterworfen hatten, ſo konnte Karl die Bitte um Ueberlaſſung dieſes Gebietes weniger leicht abſchlagen. Für Hadrian aber lag ſehr viel daran, dieſes Land zu empfangen, bezw. zu behalten, weil es den römiſchen Ducat mit dem Exarchat, bezw. mit der Pentapolis verband [2]).

1) Martens a. a. O. S. 151.

2) Sybel, Hiſt. Zeitſchr. Bd. 44 S. 75. 83, wirft Hadrian wegen der bezüglichen Aeußerungen Unwahrheit vor, weil ihnen die folgenden Maßregeln des Königs widerſprechen. Aber ſollte denn der Papſt ſo unklug und ſo dreiſt zugleich geweſen ſein, daß er dem mächtigen Frankenkönig ins Geſicht hinein eine Schenkung

Die Worte Leo's III: De insula Corsica, unde et in scriptis et per missos vestros nobis emisistis.... ut vestra donatio semper firma et stabilis permaneat [1]), ſind vielleicht in dem Sinne einer Schenkung der ganzen Inſel aufzufaſſen. Doch haben wir hier nicht die Sicherheit wie bei Spoleto. Wenn jene Deutung auch die wahrſcheinlichſte iſt, ſo können die Worte doch auch von Patrimonien auf der Inſel verſtanden werden.

Bleibt demnach dieſe Schenkung immerhin zweifelhaft, ſo iſt die Schenkung des Herzogthums Benevent noch fraglicher. Denn daß die Beneventaner zugleich mit den Spoletanern durch Stephan III in den Schutz des Frankenkönigs ſich empfahlen und wirklich unter dieſen Schutz traten, dieſe Thatſache iſt ſchwerlich ſo zu deuten, als ob nur eine mittelbare Huldigung an den abweſenden Herrſcher anzunehmen und eine directe Commendirung an den Papſt zu suppliren wäre. Auch der Umſtand, daß die Spoletaner nach einer Bemerkung Pauls I in fide beati Petri und des Frankenkönigs sacramentum praebuerunt [2]), berechtigt noch nicht zu jener Annahme, da im Vorausgehenden einfach von potestas des Frankenkönigs und von Verachtung ſeiner Auctorität durch das Thun des Longobarden Deſiderius die Rede iſt. Zudem haben wir eine beſtimmte Nachricht über den Doppeleid nur ſeitens der Spoletaner, und in allen Fällen kann, wenn wir auch den Analogieſchluß auf die Beneventaner

---

imputirte, die derſelbe nicht gemacht hatte? Das iſt ſchwer denkbar, und Sybel hat das wohl behauptet, aber nicht bewieſen. Der fragliche Widerſpruch läßt ſich auf anderem Wege befriedigender erklären.

1) Ep. ann. 808. Jaffé, Monum. Carol. p. 310.

2) Ep. 17 p. 79.

gelten laſſen [1]), nichts Beſonderes aus der Huldigung an den römiſchen Stuhl gefolgert werden. Die Hauptſache iſt — dieſen Eindruck macht das einſchlägige Schreiben unbedingt — das Schutzverhältniß zu den Franken.

Für die übrigen Gebiete endlich, für Tuscien, Iſtrien und Venetien haben wir nicht einmal derartige Anhaltspunkte wie für Benevent, da die Aufſtellung unhaltbar iſt, die Einzelſchenkungen von Städten und Territorien, welche Karl in den folgenden Jahren macht, ſeien als Erſatz für die große Schenkung vom J. 774 aufzufaſſen. Von ihnen erfahren wir nur durch die V. H. und ſie ſtehen und fallen hiernach mit der Glaubwürdigkeit der fraglichen Erzählung.

Indem wir nun zu dieſer zurückkehren, bemerke ich vor allem, daß ich den Bericht, ſo ſchwer er auch wegen des großen Umfangs der Schenkung zu glauben iſt, aus dieſem Grunde noch nicht verwerfen möchte. Nach dem, was wir eben geſehen, hat ja Karl immerhin einen beträchtlichen Theil deſſen dem hl. Petrus dargeboten, was der Biograph ihn ſchenken läßt, und wenn andererſeits noch ein größerer Theil als unerwieſen zurückbleibt, ſo könnte man ſich bei der Erwägung beruhigen, daß deſſen aus zufälligen Gründen keine Erwägung geſchehe und daß der Bericht, weil in der Hauptſache glaubwürdig, auch für dieſen Theil Vertrauen verdiene. Allein der Biograph handelt nicht bloß von der Schenkung Karls. Er verflicht auch die Pippin'ſche Schenkung und zwar in einem Umfang, der offenbar fictiv iſt, in die Erzählung, und dadurch verliert er den Anſpruch auf unbedingte Glaub-

1) Vgl. Hiſt. Jahrb. 1881 S. 217.

würdigkeit. Unter dieſen Umſtänden fällt aber die große Unwahrſcheinlichkeit, die dem fraglichen Bericht wegen der ungewöhnlichen Ausdehnung der Schenkung anhaftet, in ihrer ganzen Bedeutſamkeit ins Gewicht. Man hat zwar geglaubt, daß, ſo auffallend auch die ausgedehnte Schenkung ſei, das Auffallende ſich ſehr verliere, wenn man annehme, daß es ſich nur um Wiederholung der Schenkung Pippins handle [1]), wie denn der Biograph letztere ohne Zweifel in der Abſicht ſo gewaltig ausdehnte, um deſto leichteren Glauben für ſeine Angabe über die Karl'ſche Schenkung zu finden. Allein eben dieſe Annahme iſt, wie wir bereits geſehen, nicht ſtatthaft, da die Pippin'ſche Schenkung den fraglichen Umfang nicht gehabt hat. Das Argument kehrt ſich ſomit gerade um. Der Bericht über die Pippin'ſche Schenkung macht wegen der engen Beziehung, die zwiſchen beiden Schenkungen beſteht, auch den Bericht über die Karl'ſche Schenkung zweifelhaft. Für die Feſtſtellung der letzteren muß daher ebenſo wie für die Beſtimmung der erſteren von der V. H. abgeſehen werden.

Wenn aber die Schenkung Karls nur den oben beſchriebenen Umfang hatte, ſo blieb ſie nicht einmal in jenen Grenzen beſtehen. Karl zog in kurzer Zeit Spoleto, das einzige Gebiet, das außer dem Exarchat ganz ſicher in ſeiner Schenkung enthalten war, wieder an ſich. Hadrian ſtellt das Herzogthum 779 oder 780 ſeinem Gebiete gegenüber [2]), und bereits 778 beanſprucht er nicht mehr das Herzogthum ſelbſt, ſondern nur die in dem-

1) Ficker, Forſchungen II, 330 Anm. 9.
2) Ep. 67 p. 211.

ſelben gelegenen Güter der römiſchen Kirche [1]). Der Herzog von Spoleto bezeichnet in ſeinen Urkunden ſchon 776 nicht mehr den Papſt, ſondern den König als ſeinen Oberherrn. Wie und wodurch dieſer Umſchwung bei dem Frankenkönig herbeigeführt wurde, entzieht ſich unſerer Kenntniß. Wir kennen nur das Factum. Doch läßt ſich vermuthen, daß ähnliche Gründe, die Hadrian beſtimmten, dieſes Land insbeſondere ſich zu erbitten, Karl veranlaßten, die Schenkung wieder zurückzunehmen. Das Herzogthum Spoleto verband den nördlichen Theil des longobardiſchen oder italiſchen Königreiches mit dem ſüdlichen. Dieſe Erklärung ſetzt freilich voraus, daß Benevent nicht in die Schenkung inbegriffen war. Sollte aber dieſe Vorausſetzung je nicht richtig ſein, ſo ließe ſich denken, daß Karl rechnen mochte, die Herzogthümer Spoleto und Benevent eher in Gehorſam zu erhalten, wenn er ſie ſeiner eigenen ſtarken Herrſchaft unterwerfe, als wenn er ſie unter der Herrſchaft des in allen ſchwierigen Fällen auf ſeine Unterſtützung angewieſenen Papſtes belaſſe. Wie es ſich aber damit verhalten mag, unter allen Umſtänden werden wir anzunehmen haben, daß Karl gewichtige Gründe hatte, Spoleto wieder an ſich zu ziehen. Da der einſchlägige Bericht der V. H. für uns nicht maßgebend iſt, ſo iſt der Act außerdem nicht ſo gar anſtößig, als vielfach angenommen wird. Das gegebene Verſprechen blieb allerdings unerfüllt, und Hadrian wurde dadurch, wie ſeine Briefe durchblicken laſſen, empfindlich berührt. Aber von einem Meineid des großen Frankenkönigs kann keine Rede ſein, weil das Verſprechen sub terribili sacramento auf der V. H. beruht.

1) Ep. 61 p. 200.

Wie wir bereits geſehen, bat Hadrian den Frankenkönig 778 um Reſtitution der Güter der römiſchen Kirche in Spoleto. Die Bitte betraf indeſſen die Patrimonien nicht bloß in dieſem Herzogthum, ſondern auch in Tuscien, Benevent und auf Corſica, und der Papſt erbot ſich zugleich, für die Rechtmäßigkeit ſeiner Anſprüche den Beweis zu liefern. Aus eben dieſem Grunde geht es ſchwerlich an, hier einen Erſatz für die Schenkung vom J. 774 zu erblicken, da es ſich bei den hier in Betracht kommenden Gütern weniger um eine Schenkung als um eine Reſtitution handelt, wenn auch von einer Schenkung in einem weiteren Sinne geſprochen werden kann, ſofern Karl gab, was er freilich als ungerechtes Erbe von den Longobarden empfangen hatte, wie denn Hadrian auch in dieſer Beziehung wiederholt den Ausdruck Schenkung gebraucht [1]). Karl entſprach ſeinerſeits der Bitte, und nach längeren Auseinanderſetzungen [2]) wurde zuerſt die Landſchaft Sabina dem römiſchen Stuhl übergeben. Es geſchah dieſes um das J. 782. Ausdrücklich wird zwar die Uebergabe in den Briefen nicht erwähnt. Doch iſt ſie denſelben inſofern zu entnehmen, als Hadrian nach 782 bezw. 783 der Angelegenheit nicht mehr gedenkt. Außerdem wird die Uebergabe, und zwar als per donationis scriptum erfolgt, in dem Privilegium Ludwig des Fr. v. J. 817 bezeugt und dabei der beiden fränkiſchen Geſandten gedacht, die auch in den einſchlägigen Briefen Hadrians als Mandatare Karls erwähnt werden [3]).

Die nächſte Reſtitution betraf Populonia und Roſella,

---

1) Ep. 83 p. 252; ep. 85 p. 259.
2) Epp. 70—74.
3) Harduin, Act. conc. IV, 1236 D.

und der Anfang wurde mit ihr 783 gemacht, da Hadrian ſchon in dieſem Jahre bemerken konnte, daß die Gebiete zum Theil übergeben oder vielmehr, was auf das Gleiche hinauskommt, zum Theil nicht übergeben ſeien [1]. Um aber das Ganze zu erlangen, mußte ſich der Papſt noch wiederholt an den König wenden [2]. In denſelben Schreiben, in denen er dieſes that, brachte er zugleich ſeine Anſprüche auf Städte im longobardiſchen Tuscien vor, und vier Städte nennt er mit Namen, nämlich Soana, Toscanella, Viterbo und Bagnorea. Die übrigen ſind, wie wir durch das Privileg v. J. 817 erfahren, Caſtellum Felicitatis, Orvieto, Fiorentino, Orte, Marta [3].

Mit größeren Schwierigkeiten war die Reſtitution der Patrimonien in Benevent verbunden. Die Beneventaner erhoben gegen ſie Einſprache, und Karl glaubte ihrem Willen inſoweit Rechnung tragen zu müſſen, daß er dem Papſte, wie wir aus deſſen Klagen erſehen [4], über die Leute in den bezüglichen Städten, nämlich Sora, Arce, Aquino, Arpino, Theano und Capua [5], keine oder nur eine beſchränkte Jurisdiction übertrug.

Nachdem wir die Schenkungen Karls kennen gelernt, iſt der einſchlägige Bericht der V. H. noch weiter ins Auge zu faſſen. Derſelbe wurde bisher von uns nur für unglaubwürdig erklärt. Es drängt ſich aber noch die Frage auf, wie wir näher von ihm zu denken haben.

1) Ep. 83 p. 252.
2) Epp. 84. 87.
3) Harduin l. c. p. 1236 D.
4) Ep. 87 p. 265.
5) Die Namen erfahren wir durch das Privileg v. J. 817, Harduin l. c. p. 1236 E. In den Briefen Hadrians wird nur Capua ausdrücklich genannt. Vgl. Martens a. a. O. S. 182–193.

Die Frage iſt insbeſondere, da bei der bis nahe an die Entſtehungszeit der Biographie, an den Anfang des neunten Jahrhunderts zurückreichenden handſchriftlichen Ueberlieferung (Codex Lucensis) eine Interpolation oder eine Fälſchung durch einen ſpäteren Unbekannten nicht anzunehmen iſt [1]), ob der Autor ſich ein Mißverſtändniß oder eine Täuſchung zu Schulden kommen ließ. In erſterer Beziehung glaubte man annehmen zu dürfen, derſelbe habe patrimonium und territorium verwechſelt und auf Grund dieſes Verſehens da letzteres geſetzt, wo in der Karl'ſchen Schenkungsurkunde erſteres geſtanden ſei [2]). Allein dieſe Annahme iſt ſchwerlich ſtichhaltig. Die von ihm angeführten Städte bezeichnen offenbar die Grenze der vermeintlichen Schenkung nach Norden und ſind nicht als Patrimonien der römiſchen Kirche zu faſſen. Zudem fragt ſich in letzterem Falle, aus welchen Gründen aus der großen Zahl der Patrimonien nur einige wenige ausdrücklich hervorgehoben wurden. Endlich ſcheitert die Erklärung an dem cunctum vor Ducatum Spoletinum et Beneventanum, es müßte denn nur ſein, daß der Biograph auch jenes Wort nicht vorgefunden, ſondern ſeinerſeits in die Schenkung hineingeſetzt habe. Und was gewinnen wir mit der Annahme? Setzt ſie bei dem Autor nicht eine Leichtfertigkeit voraus, die nicht viel geringer wiegt als ein Fälſchung? Es kann daher nur letztere in der V. H. angenommen werden, und was haupt-

1) Niehues, Hiſt. Jahrb. 1881 S. 236, nimmt mit Unrecht, wenn auch nur ſehr problematiſch, eine ſolche Fälſchung an.

2) Niehues, Kaiſerth. und Papſtth. S. 523 f. Hiſt. Jahrb. 1881 S. 236 f. Ebenſo Abel, Forſch. z. d. G. I, 471 ff. Jahrb. Karls d. Gr. S. 132.

Digitized by Google

ſächlich dazu nöthigt, iſt weniger, wie bereits bemerkt wurde, der Bericht über die Karl'ſche Schenkung, als vielmehr der Bericht über die Promissio Carisiaca, der mit jener im engſten Zuſammenhang ſteht und über deſſen Bedeutung kein ernſtlicher Zweifel aufkommen kann. Und warum ſollen wir vor dieſer einzig haltbaren Erklärung zurückſchrecken? Sind denn in dieſer Beziehung gar keine Fälſchungen vorgekommen, daß man nicht auch hier an eine Täuſchung denken dürfte? Haben wir etwa das Fantuzzi'ſche Fragment und die Donatio Constantini nicht als Fälſchungen zu betrachten? Und wer bürgt uns dafür, daß der unbekannte Verfaſſer der V. H. es mit der Wahrheit ſtrenger nahm als die unbekannten Autoren jener Schriftſtücke? Verräth derſelbe durch ſein völliges Schweigen über die ferneren Beziehungen zwiſchen Hadrian und Karl nicht allzudeutlich, daß ihm mehr als billig darauf ankam, die Schenkung v. J. 774 in dem Umfange aufrechtzuerhalten, in dem ſie nach ſeiner Darſtellung erfolgt war? Denn wenn die Schenkung je den fraglichen Umfang hatte, ſo iſt es anderſeits über allen Zweifel gewiß, daß ſie ihn nicht behielt, indem Karl den größten Theil des geſchenkten Gebietes wieder zurücknahm. Dieſen ſpätern Act berührt er aber nicht mit einem Worte, obwohl derſelbe nicht weniger bemerkenswerth iſt als der frühere und obwohl die Erwähnung des letzteren Anlaß genug gab, auch von ihm zu ſprechen, und er zeigt damit deutlich, daß es ihm keineswegs bloß um geſchichtliche Darſtellung zu thun war. Freilich iſt dieſes Verfahren an ſich noch kein hinreichender Grund, ſeinen Bericht über die Schenkung zu verwerfen. Aber es berechtigt uns immerhin, einigen Zweifel in ſeine Wahrheitsliebe zu

ſetzen, und das iſt unter den obwaltenden Umſtänden genug, um die einſchlägige Erzählung als nicht glaubwürdig zurückzuweiſen.

Es wurde oben neben den Schenkungen Pippins und Karls auch das Privilegium Ludwig d. Fr. vom J. 817 aufgeführt. Dasſelbe gehört zwar ſtreng genommen nicht mehr hieher, ſofern es dem römiſchen Stuhl nicht ſo faſt etwas ſchenkt, als das bereits Geſchenkte beſtätigt. Zudem iſt ſein Werth ſtreitig, und er bleibt auch dann noch etwas zweifelhaft, wenn man mit Ficker annimmt [1]), es ſei gleich den analogen Urkunden Otto's I und Heinrichs II nach einer Abſchrift des verlorenen Originals angefertigt worden. Denn bei dem Umſchreiben erfuhr es ſicherlich einige Veränderungen, und von einer vollſtändigen Unverſehrtheit des Textes kann keine Rede ſein. Ficker erklärte ſelbſt den Abſchnitt: Et insulas Corsicam, Sardiniam et Siciliam — pertinentibus für eine ſpätere Zuthat, und zwar hauptſächlich aus dem Grund, weil die Urkunden Otto's und Heinrichs an dieſer Stelle etwas Anderes enthalten. Ohne Zweifel iſt auch der auf die Abgaben aus dem longobardiſchen Tuscien und dem Herzogthum Spoleto bezügliche Abſchnitt als Einſchiebſel auszuſcheiden [2]). Weiter iſt indeſſen in dieſer Beziehung nicht zu gehen. Alles Uebrige macht den Eindruck der Aechtheit und die Ausführungen Fickers werden wohl im Weſentlichen Recht behalten. Das Schriftſtück behält ſo immerhin eine große Wichtigkeit. Es iſt die älteſte Aufzeichnung der geſammten

1) Forſchungen II, 332—353. Vgl. Martens a. a. O. S. 223—233; 369—371.

2) Vgl. Sybel, Hiſt. Zeitſchr. 1880 Bd. 44 S. 79 ff.

Beſitzungen der römiſchen Kirche und es dient, was hier insbeſondere in Betracht kommt, dem Reſultate unſerer Unterſuchung zur Beſtätigung. Denn wenn wir von den offenbar interpolirten Inſeln ſowie von dem römiſchen Ducate abſehen, der, weil nicht durch die Longobarden occupirt, durch Pippin nicht geſchenkt, ſondern als Eigenthum des hl. Petrus vorausgeſetzt wurde, ſo erſcheint hier das Land im Beſitze der römiſchen Kirche, das ſich uns ebenfalls als Schenkung der Karolinger dargeſtellt hat, der Exarchat, bezw. der Exarchat und die Pentapolis. Im übrigen aber werden keine Länder mehr, ſondern nur einzelne Städte oder Güter in verſchiedenen Ländern als Eigenthum der römiſchen Kirche aufgeführt, und u. a. werden hier insbeſondere auch die Städte genannt, die Hadrian kraft beſonderer Rechtstitel beanſpruchte und Karl zurückgab. Nicht minder bedeutſam als dieſe Uebereinſtimmung iſt der Abſchnitt über die Steuern und Abgaben aus Tuscien und Spoleto. Indem die Ueberweiſung jener Einnahmen mit den Worten: sicut in suprascriptis donationibus continetur, auf die Schenkungen von 754 und 774 zurückgeführt wird, wird verrathen, daß die bezüglichen Länder nicht verſchenkt wurden, da die Schenkung der Steuererträgniſſe vorausſetzt, daß die Länder ſelbſt nicht in die Schenkung einbegriffen waren. Die Stelle zeugt ſomit, falls ſie je ächt ſein ſollte, ſehr deutlich gegen die Erzählung der V. H. von der Promissio Carisiaca und der Karl'ſchen Schenkung v. J. 774. Iſt ſie aber, wofür die größte Wahrſcheinlichkeit ſpricht, ein ſpäteres Einſchiebſel, ſo beweist ſie zum mindeſten auch nichts für die Glaubwürdigkeit des Biographen Hadrians.

II.

Recenſionen.

1.

Wetzer und Welte's **Kirchenlexikon** oder Encyklopädie der katholiſchen Theologie und ihrer Hülfswiſſenſchaften. **Zweite Auflage,** in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholiſchen Gelehrten begonnen von **Joſeph Cardinal Hergenröther,** fortgeſetzt von Dr. **Franz Kaulen. Erſter Band** (oder erſtes bis elftes Heft) in 2110 zweiſpaltigen SS. gr. 8°. Freiburg 1880—82 Herder'ſche Verlagsbuchhandlung.

Wir freuen uns, den im Laufe dieſes Jahres vollendeten erſten Band des „Kirchenlexikons" in neuer Bearbeitung zur Anzeige in unſerer Zeitſchrift bringen zu können. Das umfaſſende Werk, welches in zehn Bänden ſtattlichen Formates ein innerhalb der nothwendigen Grenzen ſich haltendes Geſammtbild der katholiſchen Theologie mit ihren Hülfswiſſenſchaften nach dem in der Gegenwart erreichten Stand der Forſchungen und Fortſchritte zu geben beſtimmt iſt, kündigt ſich als Erneuerung der vor einem Menſchenalter und darüber erſchienenen theologiſchen Encyklopädie an, die von allſeitiger Theilnahme begrüßt

nicht bloß ein Bedürfniß der in lebendigem Aufſchwung begriffenen theologiſch wiſſenſchaftlichen und kirchlichen Beſtrebungen befriedigte, ſondern zugleich neue Kräfte auf genanntem Gebiet weckte und ſpornte. Die geiſtige und materielle Verjüngung der alten, bei der Menge durch raſtloſen Forſchungstrieb auf den verſchiedenſten Gebieten erzielter Reſultate, inhaltlich vielfach als ausgelebt ſich darſtellenden Werkes iſt ganz dazu angethan, dieſelben Wirkungen wie die verdiente Vorgängerin hervorzubringen und, ein Denkmal combinierter Kräfte, von dem ebenſo energiſch treibenden wie harmoniſch fließenden unverſieglichen Lebensgrund des Chriſtenthums und der Kirche ein erfreuliches Zeugniß abzulegen. Nicht minder conſtatirt aber auch der nun vollendete erſte Band den erfolgreichen Wetteifer, in den man unſrerſeits mit der ſeit 1877 ebenfalls in durchgängig neuer Bearbeitung erſcheinenden Realencyklopädie für proteſtantiſche Theologie und Kirche eingetreten iſt, welche, in erſter Auflage durch das Erſcheinen des Katholiſchen Kirchenlexikons mitveranlaßt, nun durch rüſtige Arbeitskräfte bereits bis auf neun Bände (bis Mitte M.) gefördert worden iſt.

Die neue Ausgabe des Kirchenlexikons hat gegenüber der durchlaufenden Schrift ungebrochener Zeilen, dem kleinern Format und etwas größern Druck der frühern bequeme Theilung jeder Seite in zwei gebrochene Spalten, und bei etwas größerm Format kleinere aber ſehr lesbare Lettern, und enthält auf den 2110 Halbſeiten des erſten Bandes gegen vierhundert Artikel mehr als derſelbe Band der alten Auflage, obgleich eine ziemliche Anzahl kleinerer, unbedeutender Artikel in letzterem, die nicht hergehörten, fortgelaſſen worden iſt. Von den Ar-

beitern am alten Werk treten mehrere wieder auf. In wichtigern Artikeln iſt größere Vollſtändigkeit erreicht, reicheres Material verwerthet, umfänglichere Literatur verzeichnet; namentlich iſt die Miſſionsgeſchichte, nicht minder die Sprach- und Literaturgeſchichte wichtigerer Völker, wie die arabiſche, äthiopiſche, armeniſche eingänglicher behandelt. Die Forſchungen und geſicherten Erkenntniſſe welche in den letzten Jahrzehnten auf dem Gebiet der älteſten Culturvölker des vorderen Orients, der Babylonier, Aſſyrer, (weniger der) Aegypter, angeſtellt und gewonnen wurden, ſind ziemlich ausgiebig berückſichtigt, da auf dieſem Boden für Religions- Cultur- Sprach- und Volksgeſchichte größtentheils ganz neues Terrain erobert worden. Diöceſangeſchichtliches mit Biſchofsſitzen, Klöſtern, Heiligen- und Kunſthiſtorie, Orden iſt ſorgfältiger berückſichtigt: die eifrig gepflegte Spezialforſchung kann hier eher zu viel als zu wenig Material an die Hand geben. Endlich hat ſich hier auch, wie es nicht anders geſchehen konnte, die Geſellſchaftswiſſenſchaft, die Chriſtenthum und Kirche ſo nahe berührt, ihren Einfluß gewahrt, wie einſchlagende Artikel (Armenpflege, Armuth) zeigen. Daß bibliſche Namen durchweg nach Vulgata gedruckt, und auch die bibliſchen Stellen nach derſelben citirt werden, iſt nicht zu beanſtanden, und bloß zu erinnern, daß ziemlich barbariſch lautende Worte, wie Phacea und ähnliche, auch leicht zu Verwechslungen führende, wie Roboam, durch die entſprechenden des Urtextes verdeutlicht werden müſſen.

Es kann nicht fehlen, daß eine ſo umfaſſende Bearbeitung verſchiedener wiſſenſchaftlicher Disciplinen in Einzelheiten des Guten theils zu viel, theils wieder zu wenig bringt und diesfalls verſchiedener, aber gerade deshalb

nicht immer maßgebender Beurtheilung unterliegt. Zu viel ſcheint uns, wenn wir ein Beiſpiel nennen ſollen, in der Bearbeitung der evangeliſchen Allianz (evangelical Alliance und ihrer ephemeren Geſchichte S. 560—566) geleiſtet zu ſein. Sie iſt ſo gut wie verſchollen und verdiente die langathmige Darſtellung um ſo weniger, wenn, wie es dort ſelbſt (S. 566) heißt, „faſt alle Ziele, die ſie ſich geſteckt, ſich als chimäriſch erwieſen haben, und wie wenig es ihr bis jetzt insbeſondere gelungen iſt, das Papſtthum zu unterdrücken", zur Genüge daraus hervorgeht, daß gerade in den Ländern, in welchen die Evangeliſche Allianz ſeit 30 Jahren ihre größte Thätigkeit entfaltet, das Papſtthum intenſiv und extenſiv in fortwährendem Wachsthum begriffen und zu einer vor 30 Jahren kaum geahnten Blüthe emporgeſtiegen iſt. Ein ſoweit wir wiſſen vielfach getheilter Wunſch ſodann ginge dahin, ſo wenige Artikel als immer möglich iſt, aus der erſten Auflage unrevidirt und unbearbeitet herüberzunehmen, da die ſeit vier Dezennien gemachten Fortſchritte in wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſen auf ſämmtlichen hier in Frage kommenden Gebieten bis auf wenig bedeutende oder doch ſo ſcheinende Materien ſich erſtrecken. Mehr noch iſt natürlich der einfache Wiederabdruck zu bedauern bei immerhin wichtigern Artikeln, wie bei dem vortrefflichen über die Abgefallenen, lapsi (S. 88 ff.), wo die neueſten Unterſuchungen von Peters und Fechtrup Erwähnung und Berückſichtigung gefunden haben ſollten. Auch die Artt. Benedikt IX und Benedikt XII (im jüngſt erſchienenen dreizehnten Heft, ſomit zum 2. Bd. gehörig) bedurften nach dem Stand der neueſten Forſchungen einer Reviſion. S. 110 im Ablaßartikel iſt zu leſen: „Jo-

hann XXII ertheilte auf Grund einer ihm gewordenen Erſcheinung den Mitgliedern des Ordens vom Berge Karmel und der Karmeliter-Brüderſchaft in einer Bulle vom 3. März 1322 den ſog. Sabbatin-Ablaß, d. h. die Zuſicherung möglichſt baldiger Erlöſung aus dem Fegfeuer, beſonders am Samſtag, zufolge der von der ſeligſten Jungfrau zu dieſem Zwecke verheißenen Fürbitte und Hülfe". 1. Aufl. II, 364 iſt von einer frommen Sage bezüglich des Karmeliterſcapuliers die Rede. VI, 364 wird die ſog. Bulla Sabbatina als Fälſchung bezeichnet, mit dem Beifügen, daß Launoi ihre Unächtheit ſchlagend nachgewieſen habe. Die Fälſchung iſt auch nach dem Urtheil der unbefangenen Hiſtoriker ſo handgreiflich, daß man, um ſie zu begreifen, nicht Hiſtoriker zu ſein, ſondern nur ſeine fünf Sinne bewahrt zu haben braucht. Gleichwohl wird ſie a. O. als Thatſache vorgeführt. Man darf nach dieſen Anfängen noch weitere frappante Aufſchlüſſe über den Karmeliterorden und ſeine himmliſchen Prärogativen erwarten. Möge H. Wildt kein neuer Turrianus vapulans werden! Man hat allerdings auf die Nachweiſe zu warten, die im Art. Sabbatin, auf welchen dort verwieſen wird, nachzuliefern wären und vielleicht der „Legende" zu geſundern Beinen verhelfen ſollen. Mögen es keine „kurzen" ſein! Auch unter dem nach den am Schluſſe des Art. aufgezählten apocryphen Abläſſen angebrachten „u. ſ. w." iſt nach der vorausgeſchickten poſitiven Aſſertion des Verf. jener Ablaß zu unſerm Bedauern nicht zu begreifen. Hier iſt allerdings ein Fall, wo die Unbefangenheit der erſten Aufl. des Kirchenlexikons vermißt wird, ein Fortſchritt auf ſchiefer Ebene, der in größerm Umfang ver-

folgt der ſchönen und mühereichen Arbeit nicht zur Empfehlung ausſchlagen könnte. Verf. iſt für den von ihm ſehr ausführlich (S. 94—112) bearbeiteten Gegenſtand ungemein eingenommen und begeiſtert, und wenn er auch en passant nicht verſchweigt, daß in Folge des Mißbrauches, den einige Prälaten durch zu ausgedehnte Ablaßertheilungen trieben, auf dem IV. Lateranconcil c. 62 den Biſchöfen ihre Befugniß dahin eingeſchränkt wurde, daß ſie bei Kirchweihfeſten einen Ablaß von nur einem Jahre, ſonſt nur einen ſolchen von 40 Tagen bewilligen können, ſo ſchwelgt er doch in dem Gedanken, daß „die Kirche alle Schleuſen der Gnade eröffnet hat und durch die Menge ihrer Indulgenzen ihren Kindern reichlichſte Gelegenheit bietet“ u. ſ. w. (S. 103). Die Sache iſt zweiſchneidig, und der ſo ſchreiend bezeugte Mißbrauch der Praxis ſollte die Theorie nicht überſchätzen laſſen. Jene zu oft und zu ſtark aufgethanen „Schleuſen“ haben bei den romaniſchen Völkern das kirchliche nicht nur, ſondern das chriſtliche Bewußtſein zu gutem Theil überſchwemmen und erſticken helfen. Dieſelben Urſachen müßten unfehlbar auch anderwärts dieſelben Wirkungen hervorrufen. Ein guter Advokat nimmt in Vertheidigung einer etwas anfechtbaren Sache immer gewiſſe Reſerven. C. p. t. d. Den wünſchenswerthen Grad von Rückſicht und Unbefangenheit läßt auch der Art. Altkatholiken desſelben Verfaſſers vermiſſen. Etwas zu ausführlich (S. 506—513) ſcheint auch Kaiſer Alexander I von Rußland, und nicht ohne Voreingenommenheit mit Rückſicht auf ſeine vermuthete Converſion auf dem Todbette, dargeſtellt zu ſein. Dagegen erfreut die edle Freimuth, die rückhaltloſe Wahrheitsliebe und Abweiſung aller mo-

dernen Färbereien und mißlungenen Verleimungs- und Vertuſchungsverſuche in der Skizze, die Reumont dem Leben und Pontifikate Alexanders VI (S. 483—491) gewidmet hat. Es iſt die volle Unabhängigkeit und Unbefangenheit mit dem maßhaltenden Freimuth, die im Ganzen, bei gutkirchlicher Geſinnung, in der erſten Bearbeitung der Encyklopädie gewaltet haben, und auch in der neuen um ſo mehr oben auf bleiben ſollten, in je engere Grenzen eine aus mancherlei Urſachen immer weiter kriechende Wiſſensſcheu und Befangenheit in gewiſſen Kreiſen das Urtheil zu bloß ſcheinbarem Vortheil ihrer Sache bannen zu wollen ſcheinen. — Wir möchten aber ebenſowenig hier Splitterrichterei üben als uns Ketzerrichterei gefällt, und zollen den Vorzügen, der durchgängig zu Tage tretenden Gründlichkeit, Sachlichkeit und Reichhaltigkeit im erſten Band der Umarbeitung, ſowie der Umſicht, dem unermüdlichen, opferwilligen Fleiß, der Gelehrſamkeit und Gewandtheit des Herausgebers verdiente Anerkennung.

Dürfen wir noch etwas Aeußerliches berühren, ſo wären die ſolide Ausſtattung, das vortreffliche ſtarke Papier und die ungemeine Sorgfalt für fehlerfreien Druck gebührend anzuerkennen. In längeren Artikeln ſind uns nur ganz ſpradiſch kleine Verſehen begegnet, wie S. 1815 unter Babylon die Datierung 674 unter Aſſurbanipal, einmal Lauſch ſtatt Lauth und weniges Andere.

Himpel.

2.

Margarethe Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geſchichte der deutſchen Myſtik von **Philipp**

Strauch. Freiburg i. B. und Tübingen 1882. Akademiſche Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). CVI und 414 S. 8. Pr. 12 M.

Dr. Philipp Strauch, der den Leſern der Qu.-Schr. ſchon durch die Herausgabe der Offenbarungen der Adelheid Langmann bekannt iſt (vgl. Jahrg. 1878 S. 670 ff.), bietet uns unter dem oben verzeichneten Titel eine ähnliche, noch umfangreichere und werthvollere Publikation aus den Lebenskreiſen der deutſchen Myſtiker des Mittelalters, eine Schrift, welche, wie ſie für die germaniſtiſche Philologie von bedeutendem Werthe iſt, auch die Beachtung der Theologen in mancherlei Hinſicht verdient.

Den erſten Theil des Buches bilden die Offenbarungen der gottbegnadeten Dominikanernonne Margaretha Ebner in Medingen bei Dillingen (geſt. 1351), welche auf das Andringen ihres Freundes und Seelenführers Heinrich von Nördlingen aufgezeichnet wurden und hier zum erſtenmale im Druck erſcheinen. Obgleich dieſe Offenbarungen oder Viſionen ſelbſt ſich von anderen ähnlicher Art und aus gleicher Zeit und gleichen Lebenskreiſen nicht beſonders unterſcheiden und für das wiſſenſchaftliche Verſtändniß der mittelalterlichen Myſtik und ſpeziell für die Stellung der deutſchen Myſtik zur gemeinen kirchlichen Lehre und Sitte keine neuen Anhaltspunkte bieten, ſo gewähren ſie doch manchmal überraſchende Einblicke in jenes verborgene beſchauliche Leben der mittelalterlichen, beſonders der ſüdweſtdeutſchen Klöſter, welchem die Culturgeſchichte neueſtens ſo manche Lichtſeiten abgewinnt. Der Herausgeber ſelbſt findet in den Aufzeichnungen der M. Ebner werthvolle Beiträge zur Kenntniß der mittelalterlichen Frauenbildung und des myſtiſchen

Lebens in den weiblichen Klöſtern, und verſäumt nicht, in den einleitenden Bemerkungen auf die beachtenswertheſten Züge in dieſer Richtung aufmerkſam zu machen.

Ein hervorſtehender Zug in dem aſketiſch-beſchaulichen Leben, von welchem wir an Margaretha Ebner ein Beiſpiel haben, iſt die Myſtik des Leidens. Die Gnadengaben, welche als beſondere Ausflüſſe der gottminnenden Beſchaulichkeit erlangt werden, fließen aus dem Myſterium des Leidens; das Leiden des Gottesſohnes iſt der Gegenſtand der Betrachtung und beſchaulichen Vertiefung; das eigene Leiden aber, d. h. die Aehnlichkeit des frommen Chriſten mit dem leidenden Erlöſer in freiwilliger Mortifikation, Entbehrung und Entſagung, noch mehr aber in leiblicher Schwäche, Krankheit und Siechthum und endlich in geiſtiger Demüthigung und Selbſtentäußerung iſt die Bedingung der Antheilnahme an den myſtiſchen Gnadengaben. Das Kreuz iſt vor allem Anderen die Signatur der ſittlichen und religiöſen Uebung. Aber die Beſchauung bleibt nun allerdings beim Leiden Chriſti nicht ſtehen; vielmehr iſt es, entgegen einem falſchen theoſophiſchen Spiritualismus, bemerkenswerth, wie überhaupt das Verhältniß der Einzelperſon zu der Perſon des menſchgewordenen Erlöſers in den Vordergrund tritt, zuweilen mit rührender Einfalt und Naivität, hie und da für unſern nüchternen Sinn faſt verletzend. Ein Beiſpiel von erſterem! Margaretha beſaß ein von Holz geſchnitztes Bild des Chriſtkindes in einer Wiege; ſie ſoll dasſelbe — es wird noch zu Medingen aufbewahrt — an ihrer Bruſt getränkt haben, da der Herr ihr verkündete, er würde ſich ihr ſonſt gerade dann entziehen, wenn ſie am innigſten ſeine Nähe empfände. In einer Nacht ſah ſie einſt das

Kind fröhlich und ausgelaſſen in der Wiege ſpielen. „Warum biſt du nicht ſittſam und ſtill und läßt mich nicht ſchlafen?“ fragt Margaretha, „ich hatte dich doch ſo gut gebettet“. Da ſprach das Kind: „Du ſollſt mich zu dir nehmen.“ Und Margaretha nahm voller Freude den kleinen Jeſus aus der Wiege zu ſich auf den Schooß. „Küſſe mich nun, ſo will ich vergeſſen, daß du mir meine Ruhe geraubt haſt“. Da umfaßte das Chriſtkind ſie mit ſeinen Armen und halste und küßte ſie.

Einen noch weiteren Einblick, als durch die Offenbarungen, erhalten wir in das Leben, den Verkehr, die Sorgen der Kloſterfrauen jener Zeit durch die Briefſammlung, welche den zweiten Haupttheil der Publikation des Dr. Strauch ausmacht und welche in dieſer Vollſtändigkeit und kritiſchen Sichtung gleichfalls zum erſtenmal veröffentlicht wird. Sie enthält in der großen Mehrzahl Briefe des Heinrich von Nördlingen an Margaretha Ebner, denen einige weitere Briefe aus dem Freundeskreiſe Heinrich's und Margaretha's angefügt ſind, z. B. von Tauler, von Margaretha ſelbſt u. A. Heinrich iſt Weltprieſter und kann den ſog. Gottesfreunden zugezählt werden, mit denen er namentlich in Baſel und im Elſaß engeren Verkehr gepflogen zu haben ſcheint. Von ſeiner Correſpondenz ſagt der Herausgeber, ſie ſei die älteſte uns erhaltene Briefſammlung in deutſcher Sprache, das Wort Briefe im modernen Sinne genommen, in denen nemlich der Schreibende über ſeine äußeren und inneren Erlebniſſe berichtet, während z. B. die Briefe von Seuſe doch vorwiegend Predigten oder geiſtliche Anſprachen in Briefform ſeien. — Wir haben es demnach in beiden Theilen, die ſich auf das natürlichſte zu einem Buche zu-

ſammenſchließen, nicht mit Doctrinen oder Controverſen wiſſenſchaftlicher Art zu thun, ſondern mit Erlebniſſen, ſubjektiven Eindrücken und perſönlichen Beziehungen ſeltſam geſtimmter Gemüther untereinander, mit Sitten- und Zeitbildern. Die Zeit, in welche dieſe Briefe fallen, iſt die Zeit der kirchenpolitiſchen Kämpfe und des Interdikts unter Ludwig dem Baier. Heinrich ſteht auf Seiten des Papſtes und trägt die Folgen des Interdikts, die ihn aus dem Vaterlande treiben und zu einem ziemlich unſteten Wanderleben nöthigen, während ſeine begnadete Freundin Margaretha mit ihrem Herzen auf Seiten Ludwigs ſteht; ſie betet für ihn um Erlöſung von äußeren und inneren Nöthen und erwirkt ihm durch ihr Gebet ein längeres Leben. Im Traume ſieht ſie ihn wandeln unter dem Schutze Gottes, der ihn nicht verlaſſen will, weder hier auf Erden noch dort im Himmel, und ſie vernimmt über ihn die Worte: »Adorabunt eum omnes reges, omnes gentes servient ei«. Die glückliche Rückkehr des Kaiſers von ſeinem Römerzuge (1327—1330) wird ihr vorausverkündet. Bei ſeinem Tode (11. Oct. 1347) bittet ſie für ſeine Seele und erhält von Gott für ſie trotz großer Schuld die Verheißung auf ein ewiges Leben, weil Ludwig ihn lieb gehabt und im Herzen getragen habe: „menſchliches Urtheil ſei nicht immer das richtige“. —

Manches, was wir aus dieſem Briefwechſel erſchließen können über den Verkehr zwiſchen den frommen Kloſterfrauen und den Gottesfreunden, über Privatfreundſchaften, über Lebensgewohnheiten im Kloſter, Privatbeſitz u. dgl., klingt für diejenigen etwas fremd, welche an moderne Vorſtellungen über Clauſur, Tagesordnung und Obedienz in den Klöſtern gewöhnt ſind; aber man muß eben die

Lebensbilder aus ihrer eigenen Zeit heraus begreifen, und man darf einzelne Mittheilungen, welche uns in einer im Uebrigen noch ſo fernen und dunkeln Zeit nur faſt zufällig und harmlos begegnen, nicht dazu verwenden, um den Charakter der Zeit oder einer Inſtitution aus ihnen allein zu zeichnen. Man muß das Charakteriſtiſche vom Zufälligen ausſcheiden. So wird auch dem hohen und übernatürlichen Charakter der mittelalterlichen Myſtik dadurch noch kein Abbruch gethan, daß die Viſionen frommer Frauen, welche uns über dieſes myſtiſche Leben Aufſchluß geben, oft genug die Merkmale des ſubjektiven menſchlichen Empfindens und Vorſtellens an ſich tragen.

Die Arbeit des Herausgebers nach ihrer philologiſchen und kritiſchen Seite zu würdigen können wir den Fachgelehrten überlaſſen. Eine leichte war ſie keinenfalls. Beſonders ſchwierig war die richtige Datirung der einzelnen Stücke der Briefſammlung, bezüglich deren allerdings einige Vorarbeiten von Preger und Jundt zu benützen waren und einiges auch noch in Schwebe bleiben wird. Vielleicht könnte es zu Brief XXI dienlich ſein zu bemerken, daß sabbato quinquagesimae richtiger den Samstag v o r, nicht n a ch dem Sonntag Quinquageſimä bedeutet. — Ueberaus ſchön weiß Dr. Strauch aus den von ihm edirten Texten den Gehalt kurz auszuziehen und zu charakteriſiren; ſeine auf die ſachliche Erklärung gehenden Anmerkungen bekunden nicht allein eine umfaſſende Kenntniß der mittelalterlichen Cultur bis ins Kleine, ſondern auch einen zarten Sinn für die eigenthümlichen Erſcheinungen des religiöſen Lebens jener Zeit. — Intereſſant war uns zu finden, daß das hymnenartige vielfach dem h. Ignatius zugeſchriebene Gebet Anima Christi etc. ſchon der

Marg. Ebner bekannt iſt. Doch hatte ſchon Daniel es im 15. und Hobein (Buch der Hymnen, 1881) im 14. Jahrh. gefunden. — Ein Beiſpiel von täglicher Communion begegnet uns S. 139, 10 ff. — Zu 35, 14, wo Gott der Alte der Tage heißt, vgl. Daniel 9, 7. 13. 22. —

Der überaus ſorgfältigen Arbeit des Herausgebers entſpricht die vorzügliche Ausſtattung durch den Verleger, die hier noch beſonders gerühmt werden mag.

Linſenmann.

3.

Bonifatius der Apoſtel der Deutſchen. Nach den Quellen dargeſtellt von **Otto Fiſcher.** Leipzig, Weigel. 1881. 4. Bl. 259 S. 8° — M. 6.

Die Geſchichte des H. Bonifatius iſt gegenwärtig ein reich durchpflügtes Feld der wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, an deſſen Bebauung Gelehrte von den verſchiedenſten Anſchauungen thätig ſind, ſo daß es leicht erklärlich iſt, wie der bereits zwiſchen den Magdeburger Centurien und den Annalen des Baronius hervortretende Gegenſatz der Urtheile bis in unſere Zeit fortwährt. Fiſchers Werk nimmt eine vermittelnde Stellung ein. Er ſagt mit Recht (S. 6): „Die ganze proteſtantiſche Geſchichtsſchreibung hat bis in die Gegenwart hinein eine Reihe von Autoren aufzuweiſen, welche im Grunde von der Abneigung und Oppoſition gegen das Papſtthum bewogen, in B. nur den Diener des römiſchen Abſolutismus und einen von unlautern Motiven geleiteten Menſchen ſehen zu müſſen glaubten und ſein Wirken als ein verderbliches und bedauernswerthes darſtellten“. Dieſer Auffaſſung gegenüber ſucht der Verf. ſich von vorgefaßten

Meinungen, ſoweit ſie ſein Thema berühren, thunlichſt fern zu halten und im Allgemeinen iſt ſein Urtheil über B. ein gerechtes und richtiges, Charakter und Wirkungsweiſe des Apoſtels werden als edel und uneigennützig dargeſtellt. Sein Verhältniß zu Rom und die durch ihn bewerkſtelligte Verbindung Deutſchlands mit Rom, ein Stein des Anſtoßes für die Proteſtanten, wird ganz anders beurtheilt als wir dies von proteſtantiſcher Seite gewöhnt ſind. „Wenn übrigens B. nicht kam, ſagt F., wurden die Deutſchen auch ohne ihn katholiſch. Baiern, wo ſo viele Briten ſaßen, hatte ja bereits aus eigenem Antriebe die Hand nach Rom ausgeſtreckt, ohne daß es die Briten hindern konnten; ein ſprechendes Beiſpiel für ihre Unfähigkeit. Von anderer Seite hätte die fränkiſche Herrſchaft ganz nothwendig die Einführung des katholiſchen Bekenntniſſes in Deutſchland zur Folge gehabt und eine ſolche politiſche Bekehrung wäre viel ſchlimmer geweſen als die durch B." (S. 50). Die Anſichten F.'s beruhen aber durchaus nicht etwa auf einer beſonderen Inclination zum Katholicismus, es fehlt im Gegentheil nicht an Invektiven gegen Rom und Papſt. Nicht das von B. angeknüpfte Band mit Rom machte es in ſpäterer Zeit den Päpſten möglich, „mit ihren Forderungen durchzudringen; nein, die Schwäche und die falſche Politik der Kaiſer, der Eigennutz und der Parteihader der deutſchen Fürſten gaben ihnen die Macht, die „dummen Deutſchen" in Feſſeln zu ſchlagen, einen goldenen Reifen nach dem andern auf den Biſchofshut zu ſetzen und ſtets neue, unerhörte Mittel und Wege zu finden, auf denen ſie deutſches Gut und Geld nach Rom zogen. Gerade auf Deutſchland laſtete der römiſche Druck in Folge deſſen

ſo unerträglich, Deutſchland war vorzugsweiſe die Quelle, aus der die nimmerſatte Curie ihren Durſt nach Gold löſchte“ (S. 78). Einzig die Macht der Wahrheit iſt es, die ſich in F.'s Darſtellung Bahn bricht und wir müſſen uns freuen, daß endlich auch in proteſtantiſchen Kreiſen die Nebel religiöſer Befangenheit ſich zu zerſtreuen beginnen und an die Stelle einer höchſt einſeitigen Geſchichtsauffaſſung eine verhältnißmäßig größere Objectivität tritt.

Der Titel beſagt, daß das Werk nach den Quellen dargeſtellt ſei. Das iſt aber nur ſo zu verſtehen, daß hauptſächlich die Correſpondenz und die Biographien des h. B. in der üblichen Weiſe und in den wichtigſten Partien benützt ſind. „Das vorliegende Buch tritt nicht mit dem Anſpruch auf, die ganze Zeit des Bonifatius und alle den Mann nur irgendwie berührenden Nebenſachen in erſchöpfender Ausführlichkeit zu behandeln. Es beſcheidet ſich, allgemein Bekanntes und Feſtſtehendes nur zu berühren und will weſentlich aus der quellenmäßigen und lediglich geſchichtlichen Darſtellung des Lebensganges des Bonifatius ein neues Urtheil über ihn begründen“ (Vorwort). Deshalb darf man nicht zu hohe Anſprüche an dasſelbe ſtellen. Außer der Differenz von der gewöhnlichen proteſtantiſchen Auffaſſung bietet es gar nichts Neues. Die vielen chronologiſchen Probleme finden kaum in den am Ende beigefügten „Bemerkungen und Erläuterungen“ eine Erwähnung, von Aufhellung dunkler, verwickelter Thatſachen, Eröffnung neuer Geſichtspunkte, Heranziehung weniger bekannter Umſtände, von kritiſchen Detailunterſuchungen iſt gar keine Rede, die ſtreng wiſſenſchaftliche kritiſche Erforſchung der Geſchichte des hl. B. findet keine Förderung durch F.'s Arbeit.

„Die katholiſche Literatur iſt wegen ihres größtentheils von der confeſſionellen Dogmatik und Kirchenpolitik beherrſchten Standpunktes nur wenig zu verwenden geweſen", (S. 253) und doch reicht dieſe jüngſte Biographie bei weitem nicht an das heran, was Seiters für ſeine Zeit geleiſtet hat. Am engſten lehnt ſich F. an Rettberg an, obwohl er vielfach von ihm abweicht. Heftig polemiſirt er gegen Werner, Heber, Ebrard, deſſen Werke er auch einen zweifelhaften wiſſenſchaftlichen Werth beilegt (254). Bei Darſtellung der fränkiſchen Kirchenverhältniſſe benützt er fleißig die Citate in den Anmerkungen zu Hahn's Jahrbücher des fränkiſchen Reiches.

Was im Speciellen die ausgeſprochenen Anſchauungen und aufgeſtellten Behauptungen anlangt, ſo ſind dieſelben meiſt weniger Reſultate hiſtoriſcher Forſchung als Product der Phantaſie. Daß Bonifatius in ep. 42 ſchreibt, er ſei von Karlmann zur Abhaltung einer Synode aufgefordert worden, berechtigt nicht zu den Schluß, daß Karlmann den Anſtoß zu einer Neugeſtaltung der Verhältniſſe gegeben (Vgl. meinen Aufſatz i. Jahrg. 1879 d. Ztſchr.) Wundern muß man ſich, daß dem Verfaſſer, welcher ſo abſprechend über katholiſche Autoren urtheilt, grobe Ueberſetzungsfehler unterlaufen. Z. B. wird S. 109 aecclesiae canonica iura fundare (das kanoniſche Recht der Kirche begründen) überſetzt mit „Kirchen nach kanoniſchem Recht gründen" und S. 149 ſoll de nostro concessimus (wir haben aus unſern Mitteln gewährt) heißen: wir haben von ſelbſt verliehen, ein Fehler unter dem natürlich die ganze Auffaſſung des Pallienſtreites leidet. Sonſt hätte F. nicht aus dem päpſtlichen Schreiben herausleſen können, daß man in Rom

für die Pallien Geld und wahrſcheinlich keine unbedeutende Summe verlangt habe. Komiſch berührt die Erwähnung der vatikaniſchen Bibliothek unter dem Pontificate des Zacharias (S. 154), und auf die Kenntniß des Verfaſſers vom Stande der Bonifatiusliteratur wirft es ein ſeltſames Licht, wenn er die Aenigmata S. 229 „nur in einer Handſchrift des britiſchen Muſeums vorhanden“ ſein läßt.

Wenn auch in dem ſpeciellen Falle, deſſen Einzelheiten noch nicht genügend aufgehellt ſind, Gewilieb das Bisthum ſeines Vaters erhält, ſo iſt daraus noch lange nicht zu ſchließen, daß „die Vererbung des Bisthums vom Vater auf den Sohn nicht ungebräuchlich“ geweſen ſei (S. 110). Ebenſowenig berechtigt der Bericht des B. über angebliche päpſtliche Dispenſen von dem „entſittlichenden Einfluß Roms“, „wo das Gewiſſen immer dehnbar war“, zu reden (S. 114). Wie kann man ſagen, B. habe anfänglich die Staatsgewalt umgangen und verſchmäht, wenn man weiß, daß Karl Martell ihn in ſein Mundeburdium aufnahm (S. 117)? Ein Phantom, das den Ebrard'ſchen Phantaſiegebilden nicht nachſteht, iſt die von F. dem hl. B. aufoctroyrte „auſtraſiſche Staatskirche, die unter dem Staatsregenten ſteht und unter Aufſicht desſelben von den dazu geſetzmäßig berufenen Organen geleitet wird“ (S. 119), oder, wie es S. 122 heißt: „das Staatskirchenthum in der Verbindung des geiſtlichen Amtes mit der ſtaatlichen Polizeigewalt“. Daß das Auftreten des Sergius nicht in der Rettberg'ſchen Weiſe auszubeuten iſt (S. 134), habe ich bereits früher hervorgehoben (a. a. O.). Von dem geſpannten Verhältniß, das nach F. öfters zwiſchen Papſt und B. eingetreten

ſein ſoll, iſt in den Briefen keine Rede, es liegt mehr in den Wünſchen des Verfaſſers und deſſen ſchiefer Auffaſſung begründet. Das Urtheil über Adalbert und Clemens wie über die Sendung des Ardobanius iſt nach meiner Meinung ein richtiges. Das Germ. I wird 742, das Liſt. 743 angeſetzt. Die Synode von 745 iſt doch gar zu dürftig und die ins J. 748 verlegte mit zu fühlbarem Mangel an Kritik behandelt. Letzterer zeigt ſich auch in der Darſtellung von dem Zuſammentreffen des B. mit Stephan III und Pipin. Die Glaubwürdigkeit der Passio S. Bonifatii iſt doch nicht ſo unbeanſtandet, daß man den Fall einen „eclatanten“ nennen und ſich jeder kritiſchen Unterſuchung enthalten kann.

Die Betheiligung des B. an Pipins Staatsſtreich, welche ſonſt proteſtantiſchen Geſchichtsſchreibern willkommene Gelegenheit zu gehäſſigen Aeußerungen bietet, faßt F. in folgender Weiſe auf: „B. hat während ſeiner langen Laufbahn ſich nie in politiſche Fragen gemiſcht. Der kirchliche Gedanke, welchem er lebte, erfüllte ihn ſo ſehr..., daß es ihm fern lag, ein anderes Gebiet zu beſchreiten oder gar auf demſelben Lorberen pflücken zu wollen. . . . Nicht alſo ein geſpanntes Verhältniß mit Pipin oder irgend etwas anderes, ſondern zunächſt phyſiſche Unfähigkeit ſchloß den B. von der Mitwirkung bei dem Staatsſtreiche Pipins aus“ (S. 198). — „So wenig Pipins Vorgehen aber ſchlechthin zu verurtheilen iſt, würde B. durch eine Betheiligung an demſelben ſich compromittirt haben“ (S. 201).

Zum Schluß [1]) dieſer Recenſion möchte ich mir eine

1) Faſt niederſchlagend auf Zachäusfiguren, aber ſicher erheiternd auf das Gemüth eines ernſten Geſchichtsforſchers wird die Vor-

allgemeine Bemerkung erlauben. Die eben beſprochene Arbeit iſt die dritte, welche binnen Jahresfriſt über die Biographie des hl. Bonifatius verfaßt iſt und von keiner derſelben kann man behaupten, daß ſie zum Stande der Bonifatiusforſchung im richtigen Verhältniß ſtehe. Keine hat die durch dieſelben gewonnenen Reſultate genügend verwerthet oder erweitert, das beſte haben Scherer's Anmerkungen zu Buß geleiſtet. Die Bonifatiusforſchung iſt ſeit den vierziger Jahren weit vorgeſchritten, aber noch lange nicht abgeſchloſſen und auf Grund deſſen halte ich es für verfrüht, bereits jetzt dem Apoſtel der Deutſchen in Geſtalt einer Biographie ein Monument ſetzen zu wollen. Wir Katholiken ſind uns klar, wie wir im Großen und Ganzen Perſon und Thätigkeit des hl. B. aufzufaſſen haben. Mit ſchönen allgemein gehaltenen Schilderungen iſt der Wiſſenſchaft wenig gedient, ſo lange nicht die Detailunterſuchung ſich auf alle Punkte ſeines Lebens-

---

ſtellung wirken, welche F. ſich von der Perſon des hl. B. macht: „Nicht als ein ſchmächtiges Mönchlein mit tiefliegenden Augen und asketiſch abgehärmten oder myſtiſch verzuckten Zügen. Nein, ſchlank und hoch gewachſen, mit großen blauen Augen in die Welt ſchauend, wie die Männer ſeines Stammes zu ſein pflegten, von edler Haltung und feſten Schrittes daherſchreitend als eines vornehmen Hauſes Sohn; begabt mit einer Körperkraft und Zähigkeit, wie ſie den Anſtrengungen ſeines langjährigen Wald- und Reiſelebens gewachſen war; ein Mann, der ebenſo wie er mit dem Worte ſeiner Predigt ſtritt, auch nicht minder wohlgeſchickt geweſen wäre, unter des Königs Mannen an die Feinde zu reiten und Schädel zu ſpalten (!). . . . Gar manches hätte ein kleines Männlein als Erzbiſchof und Geſandter des apoſtoliſchen Prieſters von dem Witze der Helden in der Halle des Königs oder des Grafen zu erleiden gehabt und was hätte ein ſolcher beginnen ſollen, wenn im tiefen Walde ihm und wenigen Begleitern ein wildes Thier begegnet wäre? (!!).

laufes erſtreckt und halbwegs ſichere Reſultate erzielt hat. Die Aufſätze in den Forſch. z. d. G. und dem N. Archiv wie in dieſer Zeitſchrift, den Hiſt. pol. Blättern und dem Mainzer Katholik haben ſicher bleibenderen Werth als die jüngſten completen Lebensbeſchreibungen, die eigentlich nicht mehr reellen Inhalt bieten als Seiters' Werk. Das zu erſtrebende Ziel iſt eine den kritiſchen Anforderungen unſerer Zeit entſprechende Geſammtausgabe der Werke des hl. B. Daß die Giles'ſche Edition nach den jüngſten Publikationen dieſen Namen nicht mehr verdient, iſt ebenſo ſicher wie daß ſie, wenn dies der Fall wäre, keinen Grund bietet, ſie nicht durch eine beſſere zu erſetzen. Erſt dann, wenn wir eine gute Edition der Werke des hl. B. haben, iſt eine gute Biographie desſelben möglich. Wie oft und wie mannigfacher Geſtalt ſind Luthers Werke gedruckt! Sollte man katholiſcher Seits nirgends die Mittel finden, dem Begründer der deutſchen Kirche ein würdiges Denkmal zu errichten? Eifrige Fortſetzung der Detailunterſuchung und fleißige archivaliſche Forſchung nach Bonifatius-Handſchriften ſind das Nächſte, was dieſem Behufe zu geſchehen hat.

Nürnberger.

4.

Dissertationes selectae in **Historiam ecclesiasticam** auctore **Bernardo Jungmann.** Tom. II. Ratisbonae. Pustet 1881. 464 S. 8. Preis 4 M.

Der zweite Band dieſer Kirchengeſchichte iſt dem erſten (Qu.-Schr. 1881 S. 493 ff.) ſehr raſch gefolgt. Er umfaßt die zweite Periode des chriſtlichen Alterthums

und enthält ſieben Diſſertationen: 1) über die Schickſale des Arianismus und den angeblichen Fall des P. Liberius, 2) über den Untergang des Arianismus und die Synode von Conſtantinopel 381, 3) über die Abſchaffung des Bußprieſteramtes durch Nektarius und über die Beichte in den erſten Jahrhunderten, 4) über den Zuſtand der Kirche vor dem Concil von Epheſus, über die neſtorianiſche Irrlehre und die dritte allgemeine Synode, 5) über die Ereigniſſe vor dem Concil von Chalcedon und über deſſen Verlauf, 6) über die kirchlichen Begebenheiten nach dem vierten allgemeinen Concil, über den Dreicapitelſtreit, P. Vigilius und die fünfte allg. Synode, 7) über die Anfänge des Monotheletismus, über die Briefe des Patriarchen Sergius und des Papſtes Honorius und über die Verurtheilung des letzteren durch die ſechste allg. Synode. Die einzelnen Diſſertationen zerfallen, wie dieſe Inhaltsüberſicht zeigt, je wieder in zwei oder drei Unterſuchungen und einige von dieſen ſind ſehr allgemeiner Natur. Vgl. z. B. den erſten Theil von Diſſ. IV. Die Diſſertationen haben daher nicht den ſtreng einheitlichen Charakter, wie man ihn erwarten könnte, wenn man das Wort beſonders betonen wollte. Die Schrift hält vielmehr eine Mittelſtellung zwiſchen ſtrengen Diſſertationen und einer eigentlichen Kirchengeſchichte ein, und dieſe Anlage iſt bedingt durch den Zweck, den ſich der Verf. nach der Erklärung im erſten Bande ſetzte.

Der Inhalt des Bandes iſt, wie aus dem Vorſtehenden erhellt, ebenſo intereſſant als mannigfaltig. Der Verf. hat die wichtigſten Begebenheiten der fraglichen Zeit zum Gegenſtand ſeiner Abhandlung gewählt. Die Unterſuchung iſt im ganzen ſehr ſorgfältig. Doch

fehlt es wenigſtens nicht an einzelnen Unrichtigkeiten; einige Fragen ferner, bezüglich deren man bei dem Umfang der Arbeit ein tieferes Eingehen erwarten dürfte, bleiben ungelöſt; die Tendenz des Verf. iſt an einzelnen Orten zu ſehr apologetiſch, als daß nicht bisweilen die Geſchichte darob etwas zu kurz kommen müßte.

So wird die Abſetzung des Euſtathius von Antiochien S. 5 dem J. 331 zugewieſen und in unmittelbarem Zuſammenhang von der Abſetzung Marcell's von Ancyra u. a. geſprochen. Die Synode, auf der jener verurtheilt wurde, fällt aber nach einſtimmiger Annahme in das J. 330 und die neue Chronologie war daher jedenfalls, wenn ſie ernſtlich feſtgehalten werden will, kurz zu begründen. Marcell von Ancyra wurde erſt 5 Jahre ſpäter abgeſetzt. — S. 6 iſt von einem alexandriniſchen Aufenthalt des hl. Athanaſius unmittelbar nach der Synode von Tyrus 335 die Rede, während derſelbe von Tyrus aus nach Conſtantinopel ging und von hier aus ins Exil geſchickt wurde. — S. 10 wird die ſonſt gewöhnlich dem J. 341 zugeſchriebene römiſche Synode auf das J. 342 verlegt. Es gilt auch hier die bezüglich der Synode von Antiochien 330 ausgeſprochene Bemerkung und dieß um ſo mehr, als die der römiſchen gleichzeitige antiocheniſche Synode S. 15 dem J. 341 zugewieſen wird. — In der Liberiusfrage bemerkt der Verf. ganz richtig, daß der Papſt immerhin nicht vom Glauben abfiel, wenn er auch Athanaſius verurtheilte und mit den Arianern in Gemeinſchaft trat, indem er nicht ſo faſt die nicäniſche Lehre als das nicäniſche Wort aufgab. Aber die Theſe, die er verficht: Liberium nullatenus lapsum esse, iſt wenigſtens m. E. mit den hiſtoriſchen Zeugniſſen nicht ganz in Ein-

klang zu bringen. Schon der Umſtand, daß im Intereſſe derſelben nicht bloß der einſchlägige Bericht des Sozomenus H. E. IV c. 15 für irrthümlich (S. 58 f.), ſondern auch die bezüglichen Stellen in den Werken des Athanaſius und Hieronymus (S. 71 ff.) für fremde Zuthat und ſpätere Interpolation erklärt werden müſſen, dürfte Grund genug zur Behutſamkeit ſein. Es iſt bekannt, was die negative Kritik auf dieſem Wege geleiſtet hat. Wir ſollten denſelben daher nur mit großer Vorſicht und aus erheblichen Gründen betreten. — Die Entſtehung der Bußſtationen, bezw. der Station der Flentes, um noch dieſen Punkt zu berühren, iſt S. 147 nicht ganz richtig angegeben. Ich muß übrigens, indem ich dieſes hervorhebe, mich ſelbſt anklagen, indem ich mir in der Kraus'ſchen R.-E., auf die der Verf. verweiſt, den gleichen Irrthum zu Schulden kommen ließ. Vgl. dagegen Qu.-Schr. 1879 S. 275 ff.

Indeſſen betreffen dieſe Ausſtellungen zum größeren Theil nur Kleinigkeiten, und ſie können daher dem Werthe der Arbeit keinen Eintrag thun. Das Werk wird nicht verfehlen, in den Kreiſen, für die es berechnet iſt, das kirchengeſchichtliche Studium zu fördern. Unter den Punkten, die mich beſonders befriedigten, ſei nur das Urtheil über den Kirchenhiſtoriker Sokrates S. 143 und über die Bedeutung des Schreibens der vierten allgemeinen Synode an den römiſchen Stuhl S. 311 hervorgehoben. Der Verfaſſer ſtützt ſich in jener Beziehung auf die Stellung, die Sokrates zum Bußprieſteramt einnimmt, zum Beweiſe dafür, daß er nicht zu den Novatianern gehörte. Man leſe überhaupt ſorgfältig H. E. V c. 19, und man wird ſehen, wie bedenklich die Auffaſſung

des Kirchenhiſtorikers als Novatianer iſt. In dieſer Beziehung hat der Verf. ganz richtig erkannt, das die Väter von Chalcedon den Papſt nicht um Zuſtimmung zu ihren Glaubensdecreten baten, wie faſt allgemein angenommen wird, ſondern nur um Zuſtimmung zu dem von ſeinen Legaten auf dem Concil verworfenen Kanon 28. Schade, daß er den Punkt nicht weiter verfolgt hat. Aus dem erſten Band S. 201 ſei nachträglich noch die Bemerkung hervorgehoben, der von Tertullian De pudic. c. 1 angegriffene episcopus episcoporum ſei nach Philos. IX c. 12 Kalliſtus, nicht aber Zephyrin. Der Verf. hat hier ſicherlich das Richtige geſehen, und die bisherige Auffaſſung des „Biſchofs der Biſchöfe" wird daher aufzugeben ſein.

Funk.

5.

1) **Analecta Bollandiana.** Tom. I. Fasc. I. Ediderunt Carolus de Smedt, Gulielmus van Hooff et Josephus de Backer, presbyteri S. J. Paris, Bruxelles, Genève 1882.

2) **Cyprian von Antiochien** und die deutſche Fauſtſage. Von **Theodor Zahn.** Erlangen, Deichert 1882 IV, 153 S. 8. Preis 3 M.

1) Bei einem ſo umfangreichen Werke, wie es die Acta SS. ſind, war naturgemäß zu erwarten, daß die ſpäteren Herausgeber in Verfolgung ihrer Aufgabe auf werthvolle Documente ſtoßen würden, die ſich auf Heilige beziehen, von denen ſchon in den bereits erſchienenen Bänden gehandelt wurde, die aber ihren Vorgängern trotz aller Sorgfalt entgangen waren. Die Gelehrten, in

deren Händen gegenwärtig das große Unternehmen ruht, entſchließen ſich nun, derartige Documente nach und nach zu veröffentlichen, und ihr Vorhaben iſt mit aufrichtiger Freude zu begrüßen, da die literariſchen Schätze, welche ſie im Laufe der Zeit geſammelt, ſo alsbald nutzbar gemacht und zugleich vor dem Schickſal bewahrt werden, das ſo manche Schriftſtücke traf, als im vorigen Jahrhundert die bekannten Kataſtrophen über die Geſellſchaft Jeſu und das Bollandiſtenwerk hereinbrachen. Das Sammelwerk, Analecta Bollandiana betitelt, ſoll außer den unedirten Documenten, die den größeren Theil bilden werden, auch ſolche Stücke bringen, von denen ein ſicherer, correcterer oder beträchtlich verſchiedener Text zu liefern iſt. Außerdem ſoll es kleinere, auf die Geſchichte der Heiligen und ihres Cultes bezügliche, unbekannte Stücke ſowie Diſſertationen über Gegenſtände enthalten, welche die Hagiologie u. dgl. betreffen. Das einſtweilen vorliegende erſte Heft enthält: 1) Martyrologium Fuldense e codice Leydensi; 2) Vita S. Bonifatii, auctore Willibaldo, secundum priorem, ut videtur, conscriptionem; 3) Historia translationis S. Benedicti; 4) Prologus in Vitam S. Amoris; 5) S. Servatii Tungrensis episcopi Vitae antiquiores tres; 6) S. Rophilli ep. Foropopiliensis miracula post mortem; 7) Translatio S. Castoris presbyteri; 8) S. Christophori martyris Acta graeca antiqua; 9) Historia inventionis et miraculorum S. Gilduini. Die Edition macht der Geſellſchaft alle Ehre. Möge das verdienſtliche Unternehmen wohl gedeihen!

2) Es iſt allgemein anerkannt, daß bei der Bildung der Fauſtſage altkirchliche Legenden von Einfluß waren. Aber im einzelnen herrſcht große Unſicherheit. Es fragt ſich

insbeſondere, wo der Kern der Sage zu finden iſt. Einige weiſen auf die Geſchichte des Theophilus hin, welche um d. J. 538 ſich zugetragen haben ſoll und von einem Zeitgenoſſen Eutychianus aufgezeichnet ſein will (Lat. Act. SS. 4. Febr. Griech. in Oeuvres compl. de Ruteboeuf ed. A. Jubinal t. II (1839) p. 331—357). Auf eine beſſere Fährte hätte der „ſpaniſche Fauſt“, Calderon's „Wunderthätiger Magus“ führen können, als welcher Cyprian, ein heidniſcher Philoſoph zu Antiochien, ſich darſtellt, und dies um ſo mehr, als der reumüthige Theophilus ſelbſt auf den reumüthigen Cyprian als ſein Vorbild hinweist und der Autor der Theophiluslegende ſichtlich Bekanntſchaft mit der Cyprianslegende verräth. Auf dieſen Punkt wird nun in der vorliegenden Schrift die Aufmerſamkeit gelenkt. Nach einer orientirenden Einleitung gibt der auf dem Gebiete der altchriſtlichen Literatur vorzüglich bewanderte Verf. zunächſt eine Ueberſetzung der Legende von Cyprian und Juſtina (S. 21—73). Vom erſten Buch, das bisher noch nicht griechiſch gedruckt war, veröffentlichte er auch den Originaltext (136—153). Sodann ſtellt er eine literariſche und geſchichtliche Unterſuchung über die drei Bücher der Legende an (73—109). Schließlich handelt er von dem ideellen Gehalt derſelben in ſeiner geſchichtlichen Entwicklung (110—135). In erſterer Beziehung weist er aus inneren und äußeren Gründen nach, daß die beiden erſten Bücher nicht von demſelben Verfaſſer herrühren und daß die in B. II vorausgeſetzte erzählende Darſtellung, ein Aequivalent unſeres Buches I, verloren iſt, daß B. II nicht durch den lateiniſchen Ueberſetzer, ſondern erſt durch einen Späteren, deſſen Arbeit durch Martène und Durand nach einer einzigen

Handſchrift publizirt wurde, zwiſchen B. I und B. III geſtellt ward, wo es bei den Griechen bereits durch Eudocia vorgefunden wurde. Im Gegenſatz zu Fell (Ausgabe Cyprians) u. a. ſucht er ferner darzuthun, daß der Cyprian der Legende mit Cyprian von Carthago urſprünglich nichts zu ſchaffen hatte, daß vielmehr die Feier des carthagiſchen Biſchofs, als ſie ſich von Conſtantinopel aus, wo ſie nach der Orat. XXIV Gregor's von Nazianz ſchon 379 beſtand, im Orient weiter verbreitete, hier die Sage von einem antiocheniſchen Magier gleichen Namens bereits vorfand und ſo der neue Heilige aus dem Abendland mit dem Cyprian der orientaliſchen Sage ſich verſchmolz.

Ich beſchränke mich auf dieſe Andeutungen. Wer ein größeres Intereſſe an der Frage nimmt, muß die ſorgfältige Unterſuchung ſelbſt in die Hand nehmen.

Funk.

6.

Der Begriff der **Katholicität der Kirche und des Glaubens** nach ſeiner geſchichtlichen Entwicklung dargeſtellt von Dr. **Rudolf Söder,** Aſſiſtent im biſchöfl. Clericalſem. zu Würzburg. Würzburg, Leo Wörl 1881. X, 231 S. 8.

Vorſtehende Schrift verdankt ihre Enſtehung der 1871 von der Würzburger theolog. Facultät geſtellten Preisfrage: Welches iſt der Begriff der Katholicität? Die Arbeit, vom Verf. ſpäter einer gründlichen Reviſion unterworfen und demgemäß durch eine größere Reife ſich auszeichnend, als ſie die Preisſchriften zu haben pflegen, die bald nach ihrer Vollendung dem Drucke übergeben werden, verdient die beſte Empfehlung. Sie zerfällt außer

der Einleitung, in der von der Geſchichte des neunten Glaubensartikels und von den Worten Catholica ecclesia gehandelt wird, in drei Theile. Im erſten Theil wird der Plan der katholiſchen Kirche nach der hl. Schrift gezeichnet; im zweiten wird die Geſchichte des Katholicitätsbegriffes gegeben; im dritten wird dieſer Begriff dogmatiſch feſtgeſtellt. Ein Namen- und Sachregiſter erleichtert den Gebrauch.

Als eine kleine Unrichtigkeit möge die Stellung hervorgehoben werden, die dem hl. Irenäus und dem hl. Johannnes Chryſoſtomus angewieſen wird. Jener war noch unter den Vätern des zweiten Jahrhunderts unterzubringen, da ſein Leben zum größten Theil in dieſes Jahrhundert fällt und ſein Werk Adversus haereses noch etwa ein Jahrzehnt vor Ende desſelben entſtanden iſt; dieſer war aus ähnlichen Gründen den Vätern des vierten Jahrhunderts anzuſchließen. Die Worte, „wenn auch kirchliche incorrecte“ S. 161 bezüglich der Monographie Schwab's über Gerſon wären ferner beſſer in der Feder geblieben.

Funk.

7.

Maria Stuart. Nach den neueſten Forſchungen dargeſtellt von **Theodor Opitz.** Zweiter Band. Freiburg i. B. Herder 1882 VI, 432 S. 8.

Die Bedingung, von der das Erſcheinen des zweiten Bandes dieſer Monographie abhängig gemacht wurde, hat ſich raſch erfüllt, und das Werk konnte in Bälde zum Abſchluß gebracht werden. Das Lob, das dem erſten

Theil geſpendet werden konnte (Qu.-Schr. 1880, 504 ff.) gebührt auch dem zweiten. Der Vf. hat hier zudem die im erſten Band vermißten Quellen- und Literaturnachweiſe kurz angebracht.

Bei der Anzeige des erſten Bandes wurde auf Gädeke's gleichzeitig erſchienene Schrift über M. Stuart und ihre entgegengeſetzte Beurtheilung der unglücklichen Schottenkönigin hingewieſen. Inzwiſchen hat letztere im erſten Band der „Gießener Studien" (1881) durch Dr. Ernſt Bekker eine neue Behandlung erfahren, und O. hat die Genugthuung, ſein Urtheil nun auch durch einen Proteſtanten beſtätigt zu ſehen. Jene Arbeit: „Maria Stuart, Darley, Bothwell" betitelt, wurde durch W. Oncken mit einem Vorwort eingeführt, in dem es u. a. heißt: „Bis zu dieſer Stunde haben ſich Ankläger und Vertheidiger Maria's (in Deutſchland) ſtreng nach dem religiöſen Bekenntniß geſchieden; Proteſtanten waren die erſteren, Katholiken die letzteren. Das iſt für den Stand unſerer Forſchung und Kritik auf dieſem Gebiet ein tief beſchämendes Zeugniß". Das Letztere iſt vollkommen richtig. Die Beſchämung trifft näherhin die Partei der Ankläger; denn deren Theſis kann nach dem Urtheil Oncken's vor der hiſtoriſchen Kritik nicht beſtehen, und es iſt mit Freuden zu begrüßen, daß endlich auch in dieſem Punkt die Wahrheit über das confeſſionelle Vorurtheil den Sieg davon zu tragen beginnt. Das Erſtere dagegen iſt nicht ganz richtig. Denn O. ſchrieb vor Bekker und iſt gleich dieſem Proteſtant.

Funk.

8.

Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis. Vol. V. **P. Orosii** Historiarum adv. Pag. libri VII etc. ex recensione **C. Zangemeister.** XXXVIII, 819 S. 8. Vol. VI. **M. F. Ennodii** opera omnia ex recensione **Guil. Hartelii.** XC, 722 S. 8. Vindobonae, Geroldi fil. 1882.

Die in Wien gegenwärtig veranſtaltete Ausgabe der lateiniſchen Kirchenſchriftſteller iſt nunmehr auf 7 Bände angewachſen. Die beiden erſten, die 1866 und 1867 erſchienen ſind, enthalten Sulpicius Severus, Minucius Felix und Firmicus Maternus (recenſirt von Halm), der dritte, in drei Theile zerfallend (1868—71), Cyprian (Hartel), der vierte (1875) Arnobius (Reifferſcheid), der ſiebente (1881) Victor von Vita (Petſchenig), der fünfte und ſechste, die zuletzt erſchienen, Oroſius und Ennodius, der fünfte näherhin die Hiſtorien und den Apologeticus von O., da die Edition des Commonitoriums demjenigen überlaſſen wurde, der die entſprechende Schrift Auguſtins Contra Priscillianistas et Orginistas ad Orosium herausgeben wird.

Zangemeiſter faßte ſchon 1863 den Entſchluß, die Hiſtorien des Oroſius zu ediren. Bald darauf wurde ihm durch die Veranſtalter des Corpus script. eccles. lat. die Bearbeitung des Bandes übertragen, der für den Presbyter Oroſius beſtimmt ſein ſollte, und ſo mußte er auch den Liber apologeticus übernehmen. Da ſeit der Editio princeps vom J. 1558, wenn man von einem kleinen Theil (1, 3—8, 1) abſieht, der durch die Benedictiner eine Verbeſſerung erfuhr, von keinem Herausgeber

mehr ein Codex eingeſehen wurde, ſo gab es auch für dieſe Schrift Vieles zu thun. Es gelang dem Hg., zu ihrer Recenſion fünf Handſchriften heranzuziehen. Von einer ſechsten konnte er wenigſtens kurze Einſicht nehmen (p. XXXIV sq.). Die in den Handſchriften befindlichen Excerpte aus Auguſtin's Schrift De natura et gratia contra Pelagium wurden nach dem Vorgang von A. Schott ausgeſchieden und beſonders (S. 665—680) zum Abdruck gebracht.

Den Schwerpunkt und den Hauptbeſtandtheil des Bandes bilden indeſſen die Hiſtorien (S. 1 — 564. S. 565—600 folgen aus der Donaueſchinger Handſchrift die Capita Historiarum, eine in Capitel eingetheilte Inhaltsüberſicht des Werkes), und dieſe Arbeit wird dem Hg., wenn man ihm auch in einzelnen Punkten nicht beiſtimmen mag, zur bleibenden Ehre gereichen. Sie war mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden, und er widmete ſich ihr mit ſeltener Ausdauer und Beharrlichkeit. Die Zahl der Codices, die wir für dieſe Schrift haben, geht weit über das gewöhnliche Maß hinaus und ſie reichen überdies zum Theil ſo nahe an die Zeit des Autors zurück, daß es wohl kaum eine zweite patriſtiſche Schrift gibt, mit der es in dieſer Beziehung ähnlich beſtellt wäre. Der älteſte, in der Laurentiana, gehört wie es ſcheint noch dem 6. Jahrhundert an. Der zweitälteſte in Donaueſchingen, ſtammt aus dem 8. Jahrhundert. Drei weitere (in der Ambroſiana, Vatikana und der Stadtbibliothek in Breslau) gehören dem 8. und 9. Jahrhundert an. Dazu kommen noch Bruchſtücke von einem Codex des 7. Jahrhunderts. Dieſe Codices ſind zugleich die beſten und auf ihnen ruht die Ausgabe vorzüglich.

Die andern ſtehen indeſſen theilweiſe an Alter nicht viel zurück, indem auch einige von ihnen dem 8. und 9. Jahrhundert, mehrere dem 10. angehören. Aber ihr Werth iſt ein geringerer und bei dem Reichthum an Handſchriften, der hier vorhanden iſt, hat ſich der Hg. mit Recht darauf beſchränkt, ſie nur in ſubſidiärer Weiſe heranzuziehen. Doch mußte er ſie immerhin, um ein Urtheil zu gewinnen, durcharbeiten, und dieſe Mühe war keine geringe, da die Zahl derſelben 33 iſt (S. XX—XXIII). Ebenſo notirte er die Lesarten der Ausgaben gewöhnlich nur dann, wenn die Emendation eines früheren Herausgebers anzunehmen war oder wenn es von Intereſſe zu ſein ſchien, auf den früheren abweichenden Text hinzuweiſen. Endlich beſchränkte er ſich in Benützung der Schriftſteller, welche aus Oroſius ſchöpften, auf diejenigen, welche vor die Mitte des 8. Jahrhunderts fallen. Weiter war nicht herabzugehen, da von jener Zeit an die handſchriftliche Ueberlieferung für den Text genügt. Die bezüglichen Schriftſteller werden ebenſo wie die Quellen, aus denen Oroſius ſchöpfte, unter dem Texte angeführt. Für die Feſtſtellung der letzteren lag in der Abhandlung Mörner's De Orosii vita etc. (1864) eine treffliche Vorarbeit vor. Die Prolegomenen ſind kurz gefaßt, da der Hg. über die hier zur Sprache kommenden Fragen noch in einer beſonderen Schrift handeln wird.

An den Text ſchließen ſich die Indices (S. 681 bis 819) an. Der erſte enthält die Namen der von Oroſius citirten Schriftſteller und den Ort der Citate; der zweite gibt die von ihm benützten Autoren oder ſeine Quellen an; der dritte die Expilatoren oder die Schriftſteller, die

Oroſius benützten; der vierte die nomina et res; der fünfte die vocabula notabilia.

Ennodius hat bisher eine dreifache Bearbeitung erfahren. Die beiden erſten Ausgaben, die Basler 1569 und die Schott'ſche 1611 ſind durchaus ungenügend. Der Text iſt ſehr mangelhaft; die Werke des E. werden nur theilweiſe mitgetheilt. Von der Basler Ausgabe bemerkt der neue Hg. insbeſondere, es ſei nihil depravatius, nihil inquinatius veröffentlicht worden. Die Schott'ſche Ausgabe enthält zwar gegenüber ihrer Vorgängerin mehrere neue Schriften. Aber auch ſie war noch unvollſtändig, und ſo war es dem Ordensbruder Schott's, dem gelehrten Jeſuiten Sirmond, vorbehalten, ſämmtliche Werke des E. an das Licht zu ziehen. Seine Ausgabe erſchien wie die Schott'ſche 1611. Aber wenn ſie auch inhaltlich im ganzen vollſtändig iſt, indem ſpäter nur noch einige wenige Verſe neu aufgefunden wurden, und wenn S. auch nach Hartel's Worten quid doctrina diligentia sanumque iudicium valerent luculento exemplo demonstravit, ſo litt der Text doch an mancherlei Gebrechen. Der beſte Texteszeuge war dem Herausgeber ganz unbekannt geblieben, und von den übrigen Handſchriften hatte er keine ſo umfaſſende Kenntniß, als ſie zu einer den höheren Anſprüchen der Wiſſenſchaft genügenden Edition erforderlich iſt.

So bot auch dieſer Schriftſteller für die Textesrecenſion ein ergiebiges Feld dar, und die Ausgabe Cyprians, die Hartel früher veranſtaltete, ließ auch hier eine tüchtige Arbeit erwarten. Nach den Unterſuchungen des Hg. zerfallen die Handſchriften in zwei Familien. Die eine repräſentirt eine Brüſſeler Handſchrift aus dem 9. Jahr-

hundert (B); die andern bilden die übrigen Handſchriften, die alle von einem jetzt verlorenen Codex abſtammen, der ſelbſt dem Archetyp ferner ſtand als B. Vgl. den Stammbaum S. XXVII. B erhielt deshalb die Führerrolle. Die Bedeutung der anderen Handſchriften beſchränkte ſich hauptſächlich darauf, daß ſie die Mittel darboten, um die in B vorhandenen Lücken auszufüllen und deſſen übrigens größtentheils geringe Irrthümer zu berichtigen. Was die Reihenfolge der Werke des E. anlangt, ſo ſchloß ſich der Hg. an die Sirmond'ſche Ordnung an, und dieſes Verfahren iſt nur zu billigen. Denn wenn jene Ordnung auch an einigen Verſtößen leidet, ſo ruht ſie doch im ganzen auf einem feſten Grunde, und eine Neuerung konnte um ſo eher unterbleiben, als die Reihenfolge der Schriften in den Codices in einer Ausgabe ſchlechterdings nicht zu gebrauchen iſt. Es iſt nur zu wünſchen, daß bei den größeren Schriften eine Capiteleintheilung beigegeben worden wäre. Auf den Text folgt, wie in dieſer Väterausgabe gewöhnlich, ein dreifacher Index, 1) scriptorum, 2) nominum et rerum, 3) verborum et elocutionum.

Funk.

9.

Lehrbuch der **Kirchengeſchichte** für Studierende. Von **Fr. X. Kraus,** Profeſſor in Freiburg. Zweite Auflage. Trier 1882. XVI, 890 S. 8. Preis M. 12.

Ueber die erſte Auflage dieſer K.-G. wurde entſprechend dem Erſcheinen in drei Abtheilungen dreimal in der Qu.-Schr. (1872, 1875, 1876) berichtet, einmal von H. Dom-

capitular Prof. Dr. Peters, zweimal von dem Unterzeichneten. Nunmehr liegt das Werk in zweiter Auflage vor. Die Anlage iſt die gleiche geblieben. Doch zeigen ſich mehrfache Aenderungen. Vor allem iſt die Geſchichte bis zur Gegenwart fortgeführt, während ſie früher mit dem J. 1869 abſchloß. Sodann wurde eine Reihe von Verbeſſerungen angebracht und die neueſte Literatur „mit ſorgfältiger Auswahl“ nachgetragen. Endlich iſt die Ausſtattung eine ſchönere. Der Kleindruck iſt nicht mehr gar ſo eng wie früher, das Papier beſſer. Das Werk hat alſo entſchiedene Fortſchritte gemacht und wird ſich in der neuen Geſtalt noch mehr Freunde erwerben als bisher. Zwar zeigt es auch jetzt noch einige Mängel und Unebenheiten in der Darſtellung und dem Verzeichniß der Literatur. Dem Vf. iſt indeſſen der Umſtand einigermaßen zu gut zu halten, daß er bei ſeiner vielſeitigen Thätigkeit dieſem Werke nicht die ganze Sorgfalt zuzuwenden im Stande war, die ein Lehrbuch der K.-G. erfordert, wenn es allen nur billigen Anforderungen entſprechen ſoll. Indeſſen iſt die Zahl der angebrachten Verbeſſerungen immerhin eine beträchtliche. Bezüglich der noch zu verbeſſernden Punkte aber mögen wenigſtens einige Andeutungen gemacht werden.

S. 106 ſteht unrichtig, daß ſich die Dreitheilung des Katechumenats in den apoſt. Conſtitutionen finde. — Ebenſo unrichtig heißt es S. 107, daß Gregor Thaumaturgus ſchon vier Büßerklaſſen erwähne und daß die flentes auch χειμάζοντες geheißen haben. — S. 181 wird in der Frage nach dem Verhältniß des römiſchen Stuhles zu den ökumeniſchen Synoden des P. Pelagius II Epist. 6 ad Orient. verwerthet. Ich habe ſchon Qu.-Schr. 1878 S. 540 darauf hingewieſen und ein Hiſtoriker ſollte es dem Schriftſtück ſchon von weitem anſehen, daß der Brief ein pſeudoiſidoriſches Fabricat iſt. — S. 183 leſen wir: „als allgemein galt

eine Verſammlung nur, wenn zu ihr alle Biſchöfe berufen waren.“ Aber wurden denn überhaupt zu einer Synode im Alterthum ſämmtliche Biſchöfe berufen und hatten die Berufungsſchreiben nicht einen beſchränkten Charakter? — Can. apost. 65 (S. 212) enthält nichts von einem 40tägigen Faſten. Die Quadrages umfaßt ferner im Alterthum überhaupt nicht 40, ſondern nur 36 eigentliche Faſttage. Der Aſchermittwoch endlich taucht erſt im Mittelalter auf und zwar vor, nicht nach dem erſten Sonntag der Quadrages. — S. 108 iſt von der Controverſe über das Todesjahr des hl. Ignatius die Rede. Dagegen wird von der Controverſe über das Chriſtenthum des T. Fl. Clemens und ſein Verhältniß zum Papſt Clemens keine Notiz genommen. Aehnlich iſt S. 104 einfach von einem Schreiben des Hippolytus die Rede, ohne daß beigefügt wäre, daß viele Theologen H. nicht als den Urheber der bezüglichen Spaltung betrachten. Ebenſo vermißte ich S. 120 betreffend das Verhältniß von Tertullian und Minucius Felix die wichtigſte Schrift, die von Ebert. Auf der anderen Seite ſteht ebd. ein intereſſanter Druckfehler: Hauck, Tertullian's Salon (ſt. Leben) und Schriften. S. 538 iſt aus dem Bisthumsnamen Molfetta ein Vorname von Innocenz VIII gemacht. S. 539 lieſt man Keppler ſtatt Knöpfler. Zudem iſt der bezügliche Aufſatz am unrechten Platz angebracht. Es handelt ſich in ihm um die Ermordung des Herzogs von Gandia, nicht aber um die Ermordung des Prinzen von Biſeglia durch Cäſar Borgia, die außer Frage ſteht. Und was weiterhin von dem falſchen Griff nach einer vergifteten Weinflaſche erzählt wird, beruht auf Verwechslung mit einer Anekdote über den Tod des Papſtes Alexander VI. Doch ich will in dieſer Beziehung nicht allzuweit gehen und insbeſondere die unrichtigen Daten und Druckfehler auf ſich beruhen laſſen. Der Verf. wird ſie beim Gebrauch des Lehrbuches ſelbſt finden. Nur auf die Mangelhaftigkeit der Ueberſicht S. 753—762 ſei noch kurz hingewieſen. Warum fehlen z. B. S. 753 bei der Innsbrucker Facultät die bekannten Namen Wieſer und Stentrup? S. 757 vermißte ich unter den Verfaſſern von Lehrbüchern der Moraltheologie Fricker, Schmid, Adams, Schwane, Linſenmann. Von der Lückenhaftigkeit der „Beiträge zur Moraltheologie“ will ich gar nicht reden. Aehnlich verhält es ſich mit den anderen theologiſchen Disciplinen. Dutzende von Namen wären hier noch zu nennen und zwar ebenſo bedeutende und theilweiſe noch bedeutendere, als ſie aufgeführt werden. Der Mangel iſt zwar an ſich nicht hoch

anzuſchlagen. M. E. konnte der ganze Abſchnitt (und ähnlich die Zuſammenſtellung von bloßen Namen in früheren Perioden) ſehr wohl fehlen. Will man aber eine derartige Ueberſicht anbringen, ſo muß ſie mit Sorgfalt ausgearbeitet werden.

Funk.

10.

Scriptores ordinis S. Benedicti qui 1750—1880 floruerunt in Imperio Austriaco-Hungarico. Vindobonae 1881. CXIX und 600 S. 4. Preis 10 M.

Dem in Qu.-Schr. 1881 angezeigten Werke über die Benedictinerſchriftſteller in Bayern reiht ſich das vorſtehende an. Es iſt entſprechend dem habsburgiſchen Polyglottenſtaat in lateiniſcher Sprache abgefaßt, und die in Betracht kommenden Benedictiner, darunter auch die Mechitariſten, werden in alphabetiſcher Reihenfolge in der Weiſe abgehandelt, daß zunächſt je die wichtigſten Notizen über ihr Leben gegeben und dann ihre Schriften aufgezählt werden. Die Zahl der Namen beläuft ſich auf etwa 900. Voran geht eine kurze Geſchichte des Ordens in den Ländern der öſterreichiſch-ungariſchen Monarchie in drei Abſchnitten, von denen der eine von den Anfängen, dem Wachsthum und den äußeren Schickſalen des Ordens (VII—L), der zweite von ſeinen Arbeiten auf dem Gebiete der Schule und der Paſtoration handelt (LI—LXXVIII), der dritte einen Ueberblick über die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen gibt (LXXIX—CXIX). Den Schluß macht ein dreifaches Regiſter, ein Perſonen-, Orts- und Sachregiſter. Den Anſtoß zu dieſem Werke gab der Abt Bonif. Wimmer. Die Namen der Verfaſſer ſind nicht angegeben. Die Arbeit, als Feſtgabe zur 1400jährigen Jubelfeier der Geburt des hl. Benedict pracht-

voll ausgeſtattet, iſt ein ehrendes Zeugniß ſowohl für die lebenden als die dahingeſchiedenen Söhne des hl. Benedict. Wenn ich etwas vermißte, ſo iſt es hauptſächlich die Genauigkeit in den literariſchen Verweiſen in der Einleitung. Faſt nie wird die Jahreszahl der betreffenden Schriften angegeben, faſt nie der einſchlägige Abſchnitt einer Schrift näher bezeichnet. Auch iſt die Bemerkung über das Zeitalter des hl. Rupert S. VIII mangelhaft, da die Anſichten nicht bloß nach zwei, ſondern nach drei Seiten auseinandergehen.

Funk.

11.

Die rationelle **Pſychologie** und **Erkenntnißlehre Tertullian's.** Dargeſtellt von **G. R. Hauſchild,** Lehrer am Gymnaſium zu Frankfurt a. M. Leipzig. In Commiſſion bei Zangeberg und Himly 1880. 78 S. 4.

Der Verfaſſer hat ſich ſchon früher mit einigen Arbeiten philologiſcher Art als Kenner Tertullian's erwieſen. In der vorſtehenden Schrift befaßt er ſich mit der Pſychologie und Erkenntnißlehre des Apologeten von Carthago. Die Abhandlung zeugt von ſehr eingehenden Studien und füllt eine Lücke in der Literatur aus. Sie zerfällt in 2 Theile. Der erſte handelt von der Herkunft und Zugehörigkeit der erſten Menſchenſeele. Im zweiten werden die naturalia animae dargeſtellt und deren (im engeren Sinne) 21 aufgeführt. In der Einleitung wird die Tertullian gewöhnlich vorgeworfene Feindſchaft gegen die Philoſophie auf das richtige Maß zurückgeführt.

Funk.

12.

De regimine ecclesiastico iuxta patrum apostolicorum doctrinam dissertatio theologica, quam cum subiectis thesibus annuente etc. publice propugnabit **L. J. Lesquoy,** Virtonensis etc. Lovanii, Vanlinthout 1881. XII und 206 S. 8.

Nachdem der Vf. der vorſtehenden Doctordiſſertation im erſten Theil von der kirchlichen Verfaſſung im allgemeinen gehandelt, erörtert er im zweiten und größeren (S. 37—190) die kirchliche Verfaſſung bei den apoſtoliſchen Vätern, näherhin bei dem römiſchen Clemens, Hermas, Ignatius und Polykarp, ſowie in den Sententiae und der Didascalia apostolorum, da der Barnabasbrief und (wenn man auch dieſen hieher ziehen will) der Diognetbrief in der fraglichen Beziehung nicht in Betracht kommen. Die Abhandlung zerfällt in zwei Theile. Im erſten wird vom Epiſkopat, im zweiten vom Primat gehandelt. Dort wird überdieß die Aechtheit der bezüglichen Schriften dargethan und die Veranlaſſung und der Zweck ihrer Abfaſſung erörtert. Die Arbeit iſt im ganzen eine ſehr tüchtige Leiſtung und berechtigt zu ſchönen Hoffnungen für den Vf. Die Unterſuchung iſt ſcharf und ſorgfältig, die Darſtellung klar, und es verdient das um ſo mehr Anerkennung, als das Thema, das zur Behandlung kommt, in einigen Theilen keineswegs leicht iſt.

Wenn ich noch auf Einzelnes und auf Punkte eingehen ſoll, in denen ich mit dem Vf. nicht übereinſtimme, ſo bemerke ich vor allem, daß mich die Beweisführung für den Urſprung des Paſtor Hermä unter dem Pontificate des P. Clemens nicht überzeugt hat. Daß der Autor des Muratoriſchen Fragments uns unbekannt iſt, thut der

Glaubwürdigkeit des Schriftſtückes nicht den Eintrag, der S. 116 angenommen wird; denn nach aller Wahrſcheinlichkeit ſchrieb er nicht anonym und noch weniger pſeudonym. Jedenfalls kann von einer Sicherheit (S. 119) der vom Vf. vertretenen Anſchauung nicht die Rede ſein, und dies um ſo weniger, wenn angenommen wird (S. 122 ff.), daß die Viſionen des Hirten auf Dichtung beruhen, bezw. eine bloße Redeform ſind. Denn welchen Grund habe ich in dieſem Fall für die Annahme, was von dem P. Clemens in den Viſionen erzählt wird, das ſei nicht auch Dichtung ſondern Geſchichte? Ebenſo konnte ich mich mit der Auslegung von I Clem. 44, 2 nicht befreunden. Ich halte als Subject zu *κοιμηθῶσιν* immer noch die *προειρημένοι*, nicht die Apoſtel, und ich vermag nicht einzuſehen, wie die Deutung des Vf. dem Context und dem Zweck des Autors mehr entſprechen ſoll. Uebrigens iſt die Differenz ohne eigentliche ſachliche Bedeutung. Ich bemerke nur noch, daß Brüll die ihm S. 100 zugeſchriebene Anſicht ſpäter (Qu.-Schr. 1879 S. 248 f.) und mit Recht zurückgenommen hat.

Funk.

13.

Cyrillus von Alexandrien. Eine Biographie nach den Quellen gearbeitet von Dr. **Joſeph Kopallik.** Mainz, Kirchheim 1881. VIII, 365 S. 8.

Während die bedeutenderen griechiſchen Kirchenväter in der neueren Zeit faſt alle eine monographiſche Behandlung erfahren haben, iſt dem Patriarchen Cyrill von Alexandrien dieſe Ehre nicht zu Theil geworden. Dieſem

Mangel ſollte die vorliegende Schrift abhelfen. Die Arbeit zerfällt inhaltlich in zwei Theile, in eine Darſtellung des Lebens und kirchlichen Wirkens und in eine Darſtellung der literariſchen Thätigkeit des Kirchenvaters. Erſterer Theil umfaßt neun Abſchnitte, und die bezüglich des Gegenſtandes und Umfangs bedeutendſten ſind die Abſchnitte 3—5, die von der Philoſophin Hypatia, dem Verhältniß Cyrill's zu Johannes Chryſoſtomus und von dem Kampfe desſelben gegen den Neſtorianismus handeln. Die Arbeit zeugt von Fleiß und Verſtändniß und ſie wird nicht ohne Intereſſe und Frucht geleſen werden. Bezüglich des Todes der Hypatia wird Cyrill mit Geſchick zu entlaſten geſucht. Doch hätte ich gewünſcht, der Vf. hätte dem Ziele noch mehr entſprochen, das er ſich nach ſeinen eigenen Worten ſetzte, „auf Grundlage quellenmäßiger Forſchung dem begeiſterten Vertheidiger der chriſtlichen Wahrheit die gebührende Anerkennung zu zollen". Denn die quellenmäßige Forſchung wird nicht ſelten vermißt und ſtatt auf den Quellen ruht die Darſtellung auf ſecundärer Literatur. Ich will es nicht betonen, daß der Vf. gleich in § 1 auf die Patrologie von Alzog verweist, da er es liebt, an der Spitze der einzelnen §§ literariſche Notizen anzubringen, obwohl man nicht einſieht, warum Alzog hier allein genannt iſt, wenn er nicht etwa als Gewährsmann dienen ſollte. Aber ich verweiſe z. B. auf S. 47 und 51 und die dort befindlichen längeren Citate an Stelle quellenmäßiger Forſchung. Auch ſind die literariſchen Nachweiſe nicht immer ſo vollſtändig, als man erwarten konnte. So iſt Hoche's Abhandlung über die Hypatia im Philologus Bd. XV (1860) S. 435—474 übergangen. Selbſt das Verzeichniß der

Ausgaben Cyrill's iſt nicht ganz vollſtändig. Ich vermißte vor allem die von Alzog, Patrol. 3. A. S. 332, erwähnten Editionen.

F u n k.

14.

Novum Testamentum graece recensionis Tischendorfianae ultimae textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi adnotatione critica additisque locis parallelis illustravit **Oscar de Gebhardt.** Ed. stereotypa. Tauchnitz. Lipsiae 1881.

Die dritte Stereotypausgabe Tiſchendorf's v. J. 1873 bietet die letzte Textesrecenſion des berühmten Kritikers. Sie weicht nur an wenigen Stellen von der ed. VIII desſelben ab, die Abweichungen ſind aber von Tiſchendorf ſelbſt veranſtaltet worden. Der Herausgeber der neuen Stereotypausgabe hat dieſen Text zu Grund gelegt und nur in der äußeren Ausſtattung einzelne Eigenheiten mit gutem Grund beſeitigt. Außerdem hat er aber die beiden vortrefflichen engliſchen Ausgaben von Tregelles und Weſtcott und Hort (ſ. S. 167—173 dieſ. Zeitſchr.) durchgehends benützt und deren abweichende Lesarten in den Anmerkungen beigefügt. In den kritiſchen Noten im Anhang werden die Lesarten, in welchen beide engliſche Ausgaben oder die eine derſelben von Tiſchendorf abweichen mit den aus den Quellen geſchöpften Zeugniſſen belegt. Die unwichtigen Abweichungen werden übergangen, weil ſonſt der Apparat für eine Schulausgabe zu groß geworden wäre. Auch die Beurtheilung der einzelnen Lesarten wurde unterlaſſen. Damit iſt die Tiſchendorf'ſche Re-

cenſion in einer dem neueſten Stand der Kritik entſprechenden Ausgabe dargeboten. Wer die große Mühe und peinliche Genauigkeit, welche für eine derartige Arbeit erforderlich ſind, einigermaßen kennt, wird dem Verf. hiefür Dank wiſſen. Aufgefallen iſt mir nur, daß er das Komma Johanneum, welches Tregelles und Tiſchendorf in den Anmerkungen nach der Recepta, Hort wenigſtens im Anhange nach der Vulgata aufnahmen, auch in den kritiſchen Noten ignorirt hat. Freilich findet es ſich in den für die katholiſchen Briefe notirten Codices ℵABCP nicht, aber es iſt doch zu bekannt, als daß man hier den gezogenen Rahmen nicht hätte überſchreiten dürfen.

Schanz.

15.

Ueber **Veranlaſſung und Zweck des Römerbriefes** von Dr. **Eduard Graſe**. Freiburg und Tübingen 1881. Akademiſche Verlagshandlung von Mohr (Paul Siebeck). 100 S. M. 3.

Trotz der unüberſehbaren Zahl von Commentaren und Monographien über den Römerbrief iſt man im Weſentlichen doch nicht über die beiden Auffaſſungen des Alterthums hinausgekommen. Denn die didaktiſche dogmatiſche Auffaſſung Tholuck's und ſeiner vielen Nachfolger hat ihr Vorbild bei den griechiſchen Vätern und die hiſtoriſche, polemiſch-apologetiſche Deutung, welche ſeit Eichhorn und Baur in den verſchiedenſten Abſtufungen verſucht wurde, hat ſelbſt bis zur conciliatoriſchen Abſchwächung ihr Vorbild bei den lateiniſchen Vätern. Den hiſtoriſchen Gang der Exegeſe hat auch Mangold (der

Römerbrief und die Anfänge der römiſchen Gemeinde 1866) im ganzen erſchöpfend dargeſtellt, ſo daß für einen Späteren nicht viel mehr, als eine Nachleſe und Ergänzung übrig blieb. Mehr bietet denn auch obige Schrift nicht, die lediglich als specimen eruditionis beurtheilt werden kann. Der Verf. beginnt ſeinen geſchichtlichen Ueberblick erſt mit Baur und hat es verſchmäht, die verſchiedenen Gruppen ſtreng zu ſondern, ſo daß die Ueberſicht etwas erſchwert wird, wenn auch der hiſtoriſche Gang gewonnen haben mag. Im poſitiven Theil aber folgt er zugeſtandermaßen faſt durchaus Weizſäcker (Jahrbücher für deutſche Theol. 1876, 2. H.) Nur mitunter ſchließt er ſich in untergeordneten Punkten Holſten, Weiß und Pfleiderer an. Seine Anſicht faßt er S. 96 dahin zuſammen, daß die römiſche Gemeinde bis kurz vor der Abfaſſung des Briefes des Apoſtels eine vom Kampfe weſentlich noch unberührte geweſen ſei, welche ſich in Unabhängigkeit von bekannten apoſtoliſchen Auktoritäten mehr aus ſich heraus entwickelt hatte. Der Mehrzahl nach beſtand ſie zur Zeit des Briefes aus geborenen Heiden; es gab aber auch eine jüdiſche Minorität in ihr. Nun ſcheinen dem Apoſtel, der ſchon längſt im Stillen die römiſche Gemeinde ins Auge gefaßt hatte, Judaiſten zuvorgekommen zu ſein. Sie wollten die Gemeinde überreden, daß ſie noch das Geſetz annehmen müſſe, um ſich vor ſittlichem Verderben zu bewahren. Um eine ſpätere Wirkſamkeit des Paulus unmöglich zu machen, wurde das pauliniſche Chriſtenthum im ſchlimmſten Lichte dargeſtellt. Dasſelbe verſündige ſich gegen das Geſetz, ja vernichte den Werth desſelben geradezu. Paulus ſei treulos von ſeinem Volke und ſeiner Religion abgefallen.

„Dieſe Zuſtände in der römiſchen Gemeinde, dieſer durch die Judaiſten herbeigeführte Zuſtand des Zwieſpaltes, in den die Gemeinde immer tiefer verwickelt werden konnte, iſt die Veranlaſſung, daß Paulus an die römiſche Gemeinde ſchreibt.“

Es iſt wohl richtig, daß der Römerbrief keine dogmatiſche Abhandlung oder gar ein Compendium der pauliniſchen Lehre iſt, denn ſchon 3, 8 würde genügen, um das apologetiſche Intereſſe zu conſtatiren; auch iſt zuzugeben, daß Paulus in ſeinem Briefe nicht lediglich ſeinem in langem Kampfe mit den Judaiſten geläuterten Bewußtſein einen beredten Ausdruck geben wollte, aber doch folgt daraus noch lange nicht, daß die römiſche Gemeinde von Judaiſten gegen Paulus aufs heftigſte bearbeitet und ſein Evangelium in das ſchlimmſte Licht geſtellt wurde. Denn in dieſem Falle hätte Paulus gegen dieſelben einen ganz andern Ton angeſchlagen, wie der 2. Korintherbrief und der Galaterbrief beweiſen. Dagegen iſt nicht zu erwidern, daß die Gemeinde noch nicht lange in dieſer Lage geweſen ſei. Denn um ſo mehr hätte der Apoſtel gegen die Wölfe losdonnern müſſen, welche in den Schafſtall eingedrungen waren. Die Ausführungen über das Geſetz erklären ſich auch, wenn ein, wie aus dem paränetiſchen Theil hervorgeht, engherziger judenchriſtlicher Bruchtheil in der Gemeinde war, welcher immerhin von Paulus nicht das Beſte hoffte. Die evangeliſche Freiheit wurde ja zufolge dem erſten Brief an die Korinther von Heidenchriſten nur zu leicht als Freibrief gegen das Geſetz aufgefaßt, ſo daß in einer zuſammengeſetzten Gemeinde Unzuträglichkeiten nicht ausbleiben konnten. Zu einer Ausgleichung dieſer Gegenſätze paſſen

auch c. 9—11 und vor allem der praktiſche Theil, in welchem man um ſo eher Polemik erwarten müßte, wenn wirklich Paulus die concreten Bedürfniſſe ſo genau gekannt hätte (S. 91). Für eine allgemeinere, prinzipielle Richtung ſpricht aber beſonders auch 2, 6 ff., das Godet, der freilich zu ſehr dogmatiſch verfährt, gut beurtheilt hat, während der Verf. es kaum berührt. Davon will ich abſehen, daß der Brief ohne Berückſichtigung der Geſchichte der römiſchen Gemeinde nie vollſtändig gewürdigt werden kann.

Schanz.

16.

Geſchichte der öffentlichen Thätigkeit Jeſu. Nach den vier Evangelien dargeſtellt von Dr. **J. Grimm,** k. geiſtl. Rath und k. o. ö. Prof. der Theologie an der Univerſität Würzburg. Zweiter Band. 1882. Regensburg, New-York und Cincinnati. Fr. Puſtet. 651 S. M. 5.

Das großartig angelegte Leben Jeſu, deſſen zwei erſten Bände wir im Jahrgang 1876 S. 709 ff. und 1879 S. 129 ff. angezeigt haben, wird im vorliegenden Bande von der Apoſtelwahl (Luc. 6, 12) bis zur Ernennung des Petrus zum „Fels“ der Kirche (Luc. 9, 18—20) fortgeführt. Dieſer Band enthält alſo in 24 Kapiteln den zweiten, größeren Theil der öffentlichen Thätigkeit Jeſu in Galilä. Da faſt durchgehends die Darſtellung des Lucasevangeliums zu Grund gelegt iſt, ſo iſt mit obigen Citaten der Rahmen des Inhalts angegeben. Aus dem Matthäusevangelium kommen die weiteren Parabeln, aus dieſem und dem Marcusevan-

gelium die Ereigniſſe zwiſchen der erſten und zweiten Speiſung, aus dem Johannesevangelium die Rede über die Euchariſtie hinzu.

Wie in den früheren Bänden iſt die meiſte Sorgfalt auf die Eruirung der pſychologiſchen Momente in den einzelnen Erzählungen und der Entwicklung des ganzen Erlöſungswerkes verwendet. Die Heilsökonomie iſt von weiten Geſichtspunkten aus aufgefaßt und auf Grund der altteſtamentlichen Offenbarungen und Veranſtaltungen in allen ihren Phaſen mit ſtarker Berückſichtigung des ganzen Organismus ſchön und lebendig geſchildert. Einzelne Erzählungen wie z. B. die Auferweckung des Jünglings von Nain, der Ausflug in die Dekapolis u. a. ſind dadurch in eine ſehr günſtige Beleuchtung geſtellt und haben an Intereſſe weſentlich gewonnen. Es iſt in der Darſtellung überhaupt ein gutes Stück myſtiſcher Theologie verwendet, für welche ſich bei den Vätern reichliche Anhaltspunkte finden. Durch geſchickte Verwendung dieſer Elemente iſt es dem Verf. gelungen, ein anziehendes Bild über die Thätigkeit Jeſu und die dabei betheiligten Apoſtel zu entwerfen und er darf auf den Dank vieler Leſer, denen gerade dieſe Seite die Hauptſache iſt, rechnen.

Dagegen kann ich mich mit der prinzipiellen Auffaſſung und der dadurch bedingten Anordnung nicht in allweg einverſtanden erklären. Es wird jeden, der einigermaßen mit den hiſtoriſchen und chronologiſchen Schwierigkeiten des Lebens Jeſu bekannt iſt, billig in Spannung verſetzen, wenn er hört, daß der Verf. allen Ernſtes eine „ſtreng geſchichtliche Darſtellung des meſſianiſchen Lehrens und Wirkens“ verſpricht und geliefert zu haben glaubt.

Sind doch die Gelehrten bis auf den heutigen Tag nicht darüber einig, ob die öffentliche Thätigkeit 3½ Jahre, wie der Verf. annimmt, oder 2½ J., wie neuerdings Schegg gegen Rieß wieder vertheidigt, gedauert habe, um von der auch heute noch nicht ganz verſchwundenen irrigen Meinung vieler Väter, daß nur ein Jahr anzunehmen ſei, zu ſchweigen. Das Todesjahr ſteht ebenſo wenig feſt, wenn es wieder möglich geworden iſt, auf das Jahr 786 a. u. herabzugehen (Rieß). Verhält es ſich aber mit den Grenzpunkten ſo unſicher, ſo wird man gewiß nicht erwarten dürfen, daß die Sicherheit im Detail größer ſei. Um meine Anſicht gleich hier auszuſprechen, ſo bin ich mit vielen alten und neuen Exegeten der Meinung, daß man ſich in den meiſten Dingen mit einer relativen chronologiſchen Sicherheit begnügen muß; in vielen Fällen iſt nicht einmal dieſe zu erreichen. Wäre es freilich ſo einfach, wie der Verf. es darſtellt, ſo müßte man ſich nur wundern, daß man ſich bisher mit dieſem Theil des Lebens Jeſu ſo viel und ſo vergeblich abgemüht hat. Denn er findet die Löſung des Räthſels einfach im Lucasevangelium. Die ſtreng hiſtoriſche Darſtellung iſt alſo die Darſtellung nach dem dritten Evangelium. Demgemäß folgt er dieſem durchaus, wo es überhaupt eine Parallele hat. Wo dies nicht der Fall iſt kommt der hiſtoriſche Fluß ziemlich in das Stocken, wie z. B. mit den zwei Blinden in Kapharnaum (Mt. 9, 27—31) und den Parabeln (Mt. c. 13). Iſt Matthäus c. 8 und 9 für die hiſtoriſche Darſtellung unbrauchbar, ſo kann auch die Geſandtſchaft des Täufers für die Einreihung jener Blindenheilung vom hiſtoriſchen Geſichtspunkt aus kein Licht verbreiten. Denn konnte

der Hiſtoriker Lucas vor den Geſandten an die Blindenheilungen erinnern laſſen, ſo verſtand es ſich bei Matthäus von ſelbſt, ohne daß er eine Motivirung brauchte. Bei den 8 (7?) Parabeln des Matthäus verzichtet aber der Verf. ſelbſt auf den hiſtoriſchen Zuſammenhang, ſo weit bei Lucas keine Parallele da iſt. Warum aber Lucas, wenn er doch ſo ſtreng hiſtoriſch verfährt, von dem großen Abſchnitt Mc. 6, 45 bis 7, 28 gar nichts erwähnt, erfahren wir eigentlich nicht. Wir kennen zwar die Gründe, aber hiſtoriſcher Art ſind ſie nicht und dies genügt, um dieſem Muſter der hiſtoriſchen Darſtellung nicht unbedingt zu folgen. Hier muß alſo Marcus eintreten, der doch anderwärts nicht gerade als Führer für die Geſchichte empfohlen wird. Denn er hat ſogar übereinſtimmend mit Matthäus den Beſuch der Mutter und Verwandten Jeſu vor die Parabelreden geſtellt und dennoch erhält Lucas mit der Umkehrung Recht. Daß Matthäus die engere Verbindung hat (12, 46 *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος*) ſei nur nebenbei bemerkt. 4, 35 berichtet Marcus: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης*, während Lucas das unbeſtimmte: *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* hat, und dennoch wird Marcus ohne Bedenken zu Gunſten des Lucas abgeändert. Wer bürgt alſo dafür, daß Marcus im oben genannten Abſchnitt für eine ſtreng hiſtoriſche Darſtellung geeignet iſt? Den Beſuch Jeſu in Nazareth haben beide anderen Evangelien viel ſpäter, trotzdem iſt Lucas in der Stellung hiſtoriſch. Den Vorwurf über die Teufelsaustreibung durch Beelzebub berichten beide aus der früheren galiläiſchen Wirkſamkeit, aber derſelbe wird hier doch übergangen. Den Tod des Täufers berichtet Lucas gar nicht, anticipirt aber 3, 20 ſeine Ein-

kerkerung. Bei der Ausſendungsrede des Matthäus iſt allerdings ohne Weiteres zuzugeben, daß ſpätere Redetheile einverleibt ſind, aber daß die Rede des Lucas weder originell noch vollſtändig iſt, beweist eine Vergleichung mit der Ausſendungsrede der 70 und mit der Parallele des Marcus. Dasſelbe muß ich aber auch bei der Bergpredigt betonen. Die hiſtoriſche Stellung mag bei Lucas beſſer gewahrt ſein, aber der Inhalt iſt ganz ſicher ſecundär. Will man aber dem Lucas doch den Vorzug geben, ſo muß man ſich mit den 4 Seligkeiten begnügen und darf nicht aus Matthäns alles hierherſetzen, was Matthäus ohne ſonſtige Parallele über Lucas hinaus hat. Denn hat Lucas aus hiſtoriſchen Gründen einen guten Theil ganz anders disponirt, ſo iſt man auch zu der Aunahme berechtigt, daß er das andere aus hiſtoriſchen Gründen übergangen hat. Reicht die Auctorität des Matthäus ſonſt nirgends aus, ſo hat ſie auch hier keine Berechtigung. Ja darf man ſelbſt ſagen, Matthäus habe 14, 33: *οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ ἐλθόντες προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ* die Huldigung berichten wollen, welche nach Johannes erſt nach der Verheißung der Euchariſtie einen Tag ſpäter in Kapharnaum ſtattgefunden hat, ſo iſt dies allerdings eine „eigenthümliche Behandlung des gegebenen evangeliſchen Stoffes" durch Matthäus. So etwas haben ſich die alten Harmoniſten kaum erlaubt und meines Erachtens wird deßhalb die Harmoniſtik nicht ohne Grund der Willkür beſchuldigt. Auf dieſe Weiſe wird es freilich möglich einen einheitlichen Plan für die ganze Entwicklung der öffentlichen Thätigkeit nachzuweiſen, aber es iſt der Plan des Lucasevangeliums, der ſchon wegen der Unvoll-

ſtändigkeit desſelben nicht mit dem objectiven Plan identificirt werden darf. Jedenfalls hat das 3. Evangelium im 2. bereits eine Vorlage. Denn darüber herrſcht gegenwärtig wenig Zweifel, daß Marcus nicht an die 3. Stelle geſetzt werden darf.

Ueber die Einzelexegeſe will ich mit dem Verf. nicht rechten. Er hat in dieſem Band mehr als in den früheren ſchwierigere Punkte in den Anmerkungen beſprochen. Wie ſonſt zeigt er ſich als guten Exegeten und Kenner der Geſchichte der Exegeſe. Auf neuere Literatur geht er äußerſt ſelten ein. In den meiſten Fällen kann ich beiſtimmen, in anderen läßt ſich eine Sicherheit der Natur der Sache noch gar nicht erreichen. Doch wäre es im Intereſſe der Sache zu wünſchen geweſen, daß auch die ebenſo gut begründete gegentheilige Erklärung zum Worte gekommen wäre. Bei dem Nachdruck, welchen der Verf. auf Mt. 11, 12: das Himmelreich braucht Gewalt, legt, wäre die weſentlich verſchiedene Erklärung des *βιάζεται* zu erwähnen geweſen. Zu dem ſchwierigen *παραδῷ* Mc. 4, 29 wird auf Schegg verwieſen, der aber nicht wie der Verfaſſer: wenn die Frucht reif iſt, überſetzt, ſondern: wenn ſie ſich darbietet. Wenn er Mt. 5, 26 mit einigen katholiſchen Exegeten ein Argumentum für das Fegfeuer findet, ſo folgert er aus 5, 21. 22 zu viel und ich kann nur mit Auguſtinus (Serm. in monte 1, 30) ſagen: miror si non eam significat poenam, quae vocatur aeterna.

Ich glaubte, meine abweichende Anſchauung hier mit einigen Worten zur Geltung bringen zu ſollen, weil ich ihr bereits in meinen Commentaren Ausdruck verliehen habe und ein Uebergehen als Zuſtimmung gedeutet wer-

den könnte. Solche Differenzen ſind aber im Gebiete der Exegeſe unvermeidlich und ſollen keinen Tadel gegen das Werk im Ganzen ausſprechen. Der Verf. hat gewiß für ein größeres Publikum den richtigen Ton getroffen und auch der Fachmann wird mit Genuß manche pſycho- logiſche Unterſuchung leſen. Das katholiſche theologiſche Publikum liebt ohnehin die ſtreng wiſſenſchaftliche Koſt nicht, ſondern will dieſelbe zum unmittelbaren Genuſſe zubereitet.

Schanz.

17.

Forſchungen zur Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur von **Theod. Zahn,** Dr. und o. Profeſſor der Theol. in Erlangen. I. Theil: **Tatian's Diateſſaron.** Erlangen, Andr. Deichert. 1881. 386 S.

Die Geſchichte von der Entſtehung und Entwicklung des neuteſtamentlichen Kanons bietet dem Hiſtoriker ſowohl wegen der Dürftigkeit der Quellen aus der früheſten Periode als auch wegen des dabei weſentlich betheiligten religiöſen Intereſſes nicht geringe Schwierigkeiten. Und doch iſt dieſelbe für eine Kenntniß über den Urſprung der einzelnen Bücher des N. T., beſonders der Evan- gelien ganz unentbehrlich. Denn die Löſung dieſer Frage auf dem Wege der inneren Kritik allein oder auch nur vorwiegend, wie es heutzutage faſt zur Gewohnheit wird, entbehrt ohne die Geſchichte des halbwegs ſicheren Fun- daments. Gegenüber der Unterſchätzung der hiſtoriſchen Daten auf der einen und der faſt kritikloſen Hinnahme auf der andern Seite iſt eine möglichſt objective Unter-

ſuchung der einzelnen Schriften ein dankenswerthes Unternehmen. Denn erſt aus einer Reihe ſolcher Einzeluntersuchungen kann eine von aprioriſtiſchen Conſtructionen freie Darſtellung der Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons gewonnen werden. Es iſt daher freudig zu begrüßen, daß der in der Geſchichte des Urchriſtenthums rühmlichſt bekannte Verfaſſer auf dieſem Wege das Hauptziel ſeiner Studien, die Darſtellung der Geſchichte des Kanons, allmählich zu erreichen ſucht.

In dem vorliegenden erſten Theile beſpricht der Verf. zuerſt die geſchichtliche Bezeugung des Diateſſaron, gibt dann den Text desſelben, ſo weit er aus den zu Gebote ſtehenden Quellen hergeſtellt werden konnte, ſucht den Urſprung desſelben nachzuweiſen und handelt von den Nachbildungen in anderen Sprachen. In Anhängen beſpricht er noch das Evangelarium Hieroſolymitanum und die Lehre des Addai, und zum Schluſſe fügt er ein Stellenregiſter zum Diateſſaron bei. Das Reſultat, zu welchem der Verf. bei ſeiner gründlichen Unterſuchung kommt, iſt ziemlich auffallend. Er betrachtet es als erwieſen, daß das dem Tatian zugeſchriebene Diateſſaron von Haus aus ein ſyriſches Buch war. Ein des Griechiſchen kundiger Syrer hat das Diateſſaron mit den einfachſten Mitteln hergeſtellt. Er legte die vorhandene ſyriſche Ueberſetzung (Cureton) der Evangelien zu Grunde, verglich ſie aber durchweg mit einem Exemplar der griechiſchen Evangelien, deſſen Text er vielfach bevorzugte und auf eigene Hand überſetzte. Er wollte mit ſeiner Arbeit dem Gemeindegottesdienſt dienen, für welchen anſtatt der vier Bücher mit ihrer leicht verwirrenden Mannigfaltigkeit ein einheitliches, alles Weſentliche der

Geſchichte und Lehre Jeſu enthaltendes und aus den authentiſchen Darſtellungen der Evangeliſten zuſammengeſetztes Buch bequemer und verſtändlicher ſein mußte.

Der hiſtoriſche Beweis hiefür iſt ein mehr negativer. Der Verfaſſer zeigt, daß das Diateſſaron außerhalb des Orients nahezu unbekannt war. Im Abendland wußte man vor Victor von Capua gar nichts davon und dieſer wurde nur durch die Notiz bei Euſeb. (h. e. 4, 29, 6) veranlaßt, die von ihm aufgefundene lateiniſche Evangelienharmonie dem Tatian beizulegen. Ob aber Euſebius das von ihm angeführte Diateſſaron ſelbſt gekannt hat iſt fraglich und wird vom Verf. verneint, indem er gegen Lightfoot und Abbot mit andern das *οὐκ οἶδ' ὅπως* nicht auf das geringſchätzige Urtheil des Euſebius, ſondern auf ſeine Unkenntniß der Schrift bezieht. Iſt aber auch die Möglichkeit dieſer Erklärung zuzugeben, ſo ſcheint mir doch die beſtimmte Ausdrucksweiſe gegenüber dem *φασί* im folgenden Abſatz und die Bemerkung, daß die Schrift noch bei einigen im Gebrauche ſei, dieſelbe ziemlich zweifelhaft zu machen. Noch mehr ſpricht aber die Unwahrſcheinlichkeit, daß Euſebius die zu Theodorets Zeiten überall in Syrien verbreitete Schrift nicht kennen gelernt haben ſollte, gegen dieſe Erklärung. Iſt er auf den Wegen des kirchlichen Verkehrs mit den Zeitgenoſſen welche das Diateſſaron beſaßen, zu dieſer Kunde gelangt, ſo hatte der eifrige Bibelforſcher doch auch das Diateſſaron ſelbſt ſich verſchaffen können. Denn daß Euſebius die ſyriſche Sprache verſtand, gibt der Verf. ſelbſt zu. Anders liegt die Sache bei Epiphanius, welcher ein **λέγεται** zu Hilfe nimmt und die eigenthümliche Anſicht einiger erwähnt, welche es Hebräerev. nennen. Er kannte dem=

nach das Diateſſaron nicht aus eigener Anſchauung. Da auch ſonſt keine Nachrichten von den katholiſchen Griechen vorliegen, ſo iſt jedenfalls die Bekanntſchaft derſelben mit dem Diateſſaron nur eine geringe, beziehungsweiſe auf Hörenſagen beruhende. Wenn außerdem, was der Verf. ſehr wahrſcheinlich macht, das Werk des Ammonius keine Evangelienharmonie war, ſo iſt überhaupt keine griechiſche vorhanden geweſen.

Für genauere Nachrichten über das Diateſſaron des Tatian iſt man auf die ſyriſche Kirche angewieſen. Hier iſt Theodoret von Cyrrhus ein entſchiedener Zeuge, da er berichtet, daß er in ſeiner eigenen Diöceſe 200 hochgeſchätzte Exemplare den Gemeinden weggenommen und durch die 4 Evangelien erſetzt habe. Es iſt allerdings anzunehmen, daß in den Landgemeinden bloß ſyriſch geredet und verſtanden wurde, da dies beim niederen Volk ſelbſt in der Gegend von Antiochien der Fall war. In Edeſſa wurde zwar griechiſch und aramäiſch unterrichtet, aber die Kirchenſprache der Perſer war ſyriſch. Die große Verbreitung des Diateſſaron in dieſen Gegenden läßt alſo nur auf die ſyriſche Sprache desſelben ſchließen. Es bleibt nur noch die Frage übrig, ob es urſprünglich ſyriſch geſchrieben oder aus dem Griechiſchen überſetzt worden ſei. Gegen letztere Anſicht ſpricht aber ſchon der Umſtand, daß von einer griechiſchen Evangelienharmonie nichts bekannt iſt. Der poſitive Nachweis wird durch die Vergleichung des Diateſſaron mit den ſyriſchen Ueberſetzungen geliefert. Dies iſt freilich eine ſchwierige Sache, denn der Text muß erſt hergeſtellt werden. Als Mittel dazu dient der Commentar des Ephräm. Derſelbe wurde in armeniſcher Ueberſetzung 1836 in Venedig

publicirt. 1876 gab Möſinger die von dem Mechitariſten Aucher hinterlaſſene lateiniſche Ueberſetzung desſelben revidirt und mit Anmerkungen ausgeſtattet heraus. Eine zweite Quelle für den Text des Diateſſaron bietet der etwa 25 J. ältere Aphraates, der „perſiſche Weiſe“. Er hat in ſeinen exegetiſchen Abhandlungen die von Ephräm commentirte Evangelienharmonie benutzt. Dieſe Harmonie muß ſogar noch mindeſtens 100 J. früher in den oſtwärts gelegenen Theilen in kirchlichem Gebrauch geweſen ſein, weil die Nachrichten über den bibliſchen Kanon in der „Lehre des Apoſtels Addai“ mit dem was wir aus dem 4. Jahrhundert wiſſen übereinſtimmen. Doch ſcheint mir der Schluß hieraus, daß das Diateſſaron in Edeſſa einziges Evangelium war und ſich bis um die Mitte des 4. Jahrhunderts in ſeiner Alleinherrſchaft behauptet habe, nicht hinlänglich begründet. Wie der Verf. bei der Beſprechung des Verhältniſſes des Diateſſaron zur erſten ſyriſchen Ueberſetzung ſelbſt zugibt, iſt niemals eine Evangelienüberſetzung auf Grund einer Evangelienharmonie entſtanden. Man darf aber hinzufügen, daß auch niemals mit einer Evangelienharmonie die Miſſionirung und der Unterricht begonnen hat. Dieſe iſt ſo ſehr das Secundäre und Reflexionsmäßige, daß ſie kaum in ſo früher Zeit in einer mit der antiocheniſchen Kirche in ſo engem Contact ſtehenden Gegend alleinherrſchend ſein konnte.

Die Grundlage des Textes bildet nun Ephräms Commentar. Aber dieſe iſt nicht überall gleich ſicher, da Ephräm auch mit der Peſchittho der vier Evangelien wohl vertraut iſt. Die aus der zweiten Quelle, den Abhandlungen des Aphraates geſchöpften Citate ſind in

deutſcher Ueberſetzung aufgenommen worden. Im Ganzen ſind es 100 Paragraphen, die mit Joh. 1, 1—5 beginnen und mit Mt. 28, 16—20 ſchließen. Durch ausführliche Noten wird der Text gerechtfertigt und erklärt. In der ſich daran anſchließenden Abhandlung über den Urſprung des Diateſſaron, in welcher eine überſichtliche Darſtellung des Verhältniſſes ſeines Textes zu den beiden ſyriſchen Ueberſetzungen, der alten (Cureton) und der revidirten (Peſchittho) gegeben wird, entſcheidet ſich der Verf. mit guten Gründen für die Zwiſchenſtellung des Diateſſaron, während Ephräm in der Mitte zwiſchen dieſem und der Peſchittho ſtehe. Die Frage über die ſyriſchen Ueberſetzungen hat ja in der neueſten Zeit von Weſtcott und Hort eine gründliche Unterſuchung erfahren. Und wie man auch ihre Annahme einer officiellen Reviſion zwiſchen den Jahren 250—350 beurtheilen mag, jedenfalls haben ſie den Beweis geliefert, daß in dieſer Zeit die ſyriſche Ueberſetzung einen Prozeß durchgemacht hat, welcher ſie dem griechiſchen Text mehr conformirt hat, ſo daß ihr textkritiſcher Werth ſehr an Bedeutung verloren hat. Iſt aber dem ſo und hat Ephräm die Peſchittho gekannt und benützt, ſo muß der Text des Diateſſaron ſtark darunter gelitten haben und ſeine Alleinherrſchaft auch in den öſtlichen Gegenden ſehr fraglich erſcheinen. Daraus folgt auch, daß der Beweis für die Unrichtigkeit der Behauptung Theodorets von dem Mangel deſſen, was auf die fleiſchliche Abſtammung Jeſu von David Bezug habe, ſchwer zu führen iſt. Beſteht ſchon zwiſchen Aphraates und Ephräm ein textueller Unterſchied, ſo iſt in weiteren Kreiſen der Text ſicher verſchieden geweſen. Wenn auch die Ueberlieferung das Diateſſaron

in der ſyriſchen Kirche des 4. und theilweiſe noch des 5. Jahrhunderts dem Tatian zuſchreibt, ſo beweiſt dies doch nicht, daß dasſelbe den urſprünglichen Text bot. Mag auch Tatian nie eine Secte geſtiftet oder einer ſolchen angehört haben (S. 288), ſo ganz ohne Einfluß können nach den Nachrichten der Alten ſeine häretiſchen Lehren doch nicht geweſen ſein.

Schanz.

Inhaltsverzeichniß

des

vierundſechzigſten Jahrgangs der theologiſchen Quartalſchrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Die Reſidenzpflicht der Kirchendiener bei feindlichen Verfolgungen und anſteckenden Krankheiten. I. Kober. . . 3
Der abſtrakte Einheitsbegriff Gottes und der Heiligencult im Islam. I. Himpel. 86
Die Entſtehung unſerer heutigen Taufform. Funk. . . . 114
Ueber die Handſchriften der Ariſtidesfragmente. Vetter. . 124
Raumanſchauung und Wunderbegriff. Braig. 127
Die Murbacher Hymnen. Kayſer. 179
Ueber den Urſprung des erſten Clemensbriefes und des Hirten des Hermas. Brüll. 201
Der abſtrakte Einheitsbegriff Gottes und der Heiligencult im Islam. II. (Schluß). Himpel 206
Die Reſidenzpflicht der Kirchendiener bei feindlichen Verfolgungen und anſteckenden Krankheiten. II. (Schluß). Kober. 245
Ueber das altkirchliche Unterrichtsbuch: „Die zwei Wege oder die Entſcheidung des Petrus“. Krawutzcky. . . . 359
Biographiſche Notizen über Giuſeppe Malateſta. Nürnberger. 446
Bibliſche Geſchichte im Unterricht der Volksſchule. Müller. 466
Matthäus und Lucas. Schanz. 517
Der römiſche Stuhl und die allgemeinen Synoden des chriſtlichen Alterthums. Funk. 561
Die Schenkungen der Karolinger an die römiſche Kirche. Funk. 603

II. Recenſionen.

Analecta Bollandiana. Funk. 667
Dombart, Octavius, Dialog des Minucius Felix. Herter. 494

Digitized by Google

Seite
Duchesne, Vita S. Polycarpi. Funk. 484
Ehrle, Beiträge zur Geſchichte und Reform der Armenpflege. Linſenmann. 329
Fiſcher, Bonifatius der Apoſtel der Deutſchen. Nürnberger. 656
Funk, Opera patrum apostolicorum. II. Funk. . . . 484
Gebhardt, de, Novum Testamentum. Schanz. . . 685
Grafe, Veranlaſſung und Zweck des Römerbriefes. Schanz. 686
Grimm, Geſchichte der öffentlichen Thätigkeit Jeſu. Schanz. 689
Hartel, Corpus Script. eccles. VI. Ennodii opp. Funk. 673
Hauſchild, Pſychologie und Erkenntnißlehre Tertullians. Funk. 681
Hilgenfeld, Hermae Pastor. Funk. 486
Hitze, Kapital und Arbeit. Linſenmann 329
Jungmann, Dissertationes selectae in Histor. eccles. Funk. 663
Kirchenlexicon, 2. Aufl. I. Himpel. 644
Klein, Kirchliche Kunſt. Cartons ꝛc. Detzel. 503
Kopallik, Cyrillus von Alexandrien. Funk. 683
Kraus, Lehrbuch der Kirchengeſchichte. 2. Aufl. Funk. . . 677
Lehner v., Marienverehrung in den erſten Jahrhunderten. Linſenmann. 146
Lesquoy, De regimine ecclesiastico juxta patr. apostolic. doctrinam. Funk. 682
Martens, Die römiſche Frage unter Pippin und Karl d. G. Funk. 480
Nilles, Kalendarium manuale II. Schönfelder . . 305
Opitz, Maria Stuart II. Funk. 671
Oswald, Religiöſe Urgeſchichte der Menſchheit. Roderfeld. 313
Otto, de, Corpus Apologetarum. V. Funk. 485
Ratzinger, Die Volkswirthſchaft in ihren ſittlichen Grundlagen. Linſenmann. 330
Schäfer, Bibel und Wiſſenſchaft. Schanz. 323
Schegg, Das Todesjahr des Königs Herodes. Schanz. 511
Scriptores ordinis S. Benedicti. Funk. 680
Sdralek, Hinkmar von Rheims. Berg. 498
Söder, Katholicität der Kirche und des Glaubens. Funk. 670
Stepiſchnegg, P. Pius IX. und ſeine Zeit. Funk. . . 164
Strauch, Margarethe Ebner und Heinrich von Nördlingen Linſenmann. 650

Digitized by Google

Seite

Westcott, D. D. ant Hort, D. D., The New Testament. Schanz. 167

Wiedemann, Geſchichte der Reformation und Gegenreformation im Lande u. d. Ems. Funk. 159

Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutſche Fauſtſage. Funk. 667

Zahn, Forſchungen zur Geſchichte des n. tl. Kanons. I. Tatians Diateſſaron. Schanz. 695

Zangemeister, Corpus Script. eccles. V. Orosii histor. Funk. 673

III. Bücherverzeichniß.

Am Schluſſe des 1. und 3. Heftes.

B

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

26

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. Linſenmann,
D. Funk und D. Schanz,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundſechzigſter Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

Tübingen, 1882.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Von der theologiſchen Quartalſchrift erſcheint regelmäßig alle drei Monate ein Heft von 10 bis 12 Bogen; 4 Hefte, die nicht getrennt abgegeben werden, bilden einen Band. Der Preis des ganzen Bandes (Jahrgangs) iſt M. 9. —

Einzelne Hefte können nur ſoweit die Vorräthe dies geſtatten zum Preiſe von M. 2. 80. abgegeben werden.

Alle Buchhandlungen des In- und Auslandes nehmen fortwährend Beſtellungen auf die Quartalſchrift an.

Das Intelligenzblatt nimmt literariſche Anzeigen auf und wird 30 Pf. für die Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Seite

Kober, Die Reſidenzpflicht der Kirchendiener bei feindlichen Verfolgungen und anſteckenden Krankheiten. Erſter Artikel . . 3

Himpel, Der abſtrakte Einheitsbegriff Gottes und der Heiligencult im Islam 86

Funk, Die Entſtehung unſerer heutigen Taufform . . . 114

Vetter, Ueber die Handſchriften der Ariſtidesfragmente . 124

Braig, Raumanſchauung und Wunderbegriff 127

II. Recenſionen.

von Lehner, Die Marienverehrung in den erſten Jahrhunderten. Linſenmann 146

Wiedemann, Geſchichte der Reformation und Gegenreformation. Funk 159

Stepiſchnegg, Papſt Pius IX. und ſeine Zeit. Funk . 164

Westcott D. D. and Hort, The New Testament. Schanz 167

Bücher-Verzeichniß 174

Digitized by Google

Herder'ſche Verlagshandlung in Freiburg (Baden).

Soeben erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Schneemann, G., S. J., Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus. Accedunt opuscula inedita Leonardi Lessii et Josephi Kleutgen ejusdem societatis theologorum atque exemplum phototypicum autographae Pauli V. relationis. Cum approbatione Rev. Vic. Gen. Friburg. gr. 8. (XIII u. 491 S.) M. 8.

Vering, Dr. Fr. H., Lehrbuch des katholiſchen, orientaliſchen und proteſtantiſchen **Kirchenrechts,** mit beſonderer Rückſicht auf Deutſchland, Oeſterreich und die Schweiz. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. Zweite Hälfte. gr. 8. (XIX S. u. S. 417—1002.) M. 8.

— Vollſtändig in einem Bande. gr. 8. (XIX u. 1002 S.) M. 14. Bildet die II. Abtheilung der „Theologiſchen Bibliothek“.

Wirthmüller, Dr. J. B., Die moraliſche Tugend der Religion in ihren unmittelbaren Akten und Gegenſätzen dargeſtellt. Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg. gr. 8. (XII u. 644 S.) M. 7.

Im Verlage des Unterzeichneten ſind ſoeben erſchienen:

Münzenberger, E. F. A., Das Frankfurter und Magdeburger Beichtbüchlein und das Buch „vom ſterbenden Menſchen.“ Ein Beitrag zur Kenntniß der religiöſen mittelalterlichen Volksliteratur. gr. 8. geh. 1 Mk.

Nirſchl, Dr. Joſeph, Lehrbuch der Patrologie und Patriſtik. Erſter Band. gr. 8. geh. 4 Mk. 80 Pfg. Der zweite (Schluß-) Band erſcheint im Sommer 1882.

Stöckl, Dr. A., Lehrbuch der Philoſophie. Fünfte vermehrte und verbeſſerte Auflage in zwei Abth. gr. 8. geh. 12 Mk. 60 Pfg.

Mainz, im Dezember 1881.

Franz Kirchheim.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung in Tübingen.

Soeben erſchien:

Handbuch

der

Politiſchen Oekonomie

in Verbindung mit

Profeſſor Dr. B. Benecke in Königsberg, Profeſſor Dr. Lujo Brentano in Straßburg, Profeſſor Dr. Freiherr von der Goltz in Königsberg, Profeſſor Dr. F. H. Geffcken Mitglied des Staatsraths in Straßburg, Hof-Rath Profeſſor Dr. von Helferich in München, Profeſſor Dr. L. Jolly in Tübingen, k. k. Reg. Rath Profeſſor Dr. Fr. Kleinwächter in Czernowitz, Geh. Bergrath Profeſſor Dr. R. Kloſtermann in Bonn, Profeſſor Dr. W. Lexis in Freiburg i/Br., Profeſſor Dr. E. Löning in Dorpat, Geh. Reg.-Rath Profeſſor Dr. A. Meitzen in Berlin, Staatsrath Profeſſor Dr. Th. Mithoff in Dorpat, Profeſſor Dr. Georg Meyer in Jena, Geh. Rath Profeſſor Dr. E. Naſſe in Bonn, Profeſſor Dr. Fr. J. Neumann in Tübingen, Director des K. W. Steuer-Collegiums Dr. K. von Riecke in Stuttgart, Staatsrath Kanzler Dr. G. von Rümelin in Tübingen, Profeſſor Dr. Emil Sax in Prag, Finanzrath Dr. Schall in Stuttgart, Reg.-Rath Profeſſor Dr. H. von Scheel Mitglied des ſtatiſtiſchen Amts des D. Reichs in Berlin, Profeſſor Dr. Adolph Wagner in Berlin

herausgegeben von

Dr. Guſtav Schönberg,

ord. Profeſſor der Staatswiſſenſchaften an der Univerſität Tübingen.

Drei Theile in zwei Bänden.

120 Bogen größtes Lexikonoctav. broch. Preis M. 36.—
Gebunden in zwei ſoliden Halbfranzbänden. M. 40.—

Das „Handbuch der politiſchen Oekonomie" iſt nicht eine einſeitige, im Dienſte einer wirthſchaftspolitiſchen oder wiſſenſchaftlichen Parthei ſtehende, ſondern eine objective Darſtellung des heutigen Standes der Wiſſenſchaft, und wird eben deshalb allen wirthſchaftspolitiſchen und wiſſenſchaftlichen Richtungen erwünſcht ſein.

Digitized by Google

Theologiſche

Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linſenmann,
D. Funk und D. Schanz,

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundſechzigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

FOREIGN
BODL:LIB.
PERIODICAL

Tübingen, 1882.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Von der theologiſchen Quartalſchrift erſcheint regelmäßig alle drei Monate ein Heft von 10 bis 12 Bogen; 4 Hefte, die nicht getrennt abgegeben werden, bilden einen Band. Der Preis des ganzen Bandes (Jahrgangs) iſt M. 9. —

Einzelne Hefte können nur ſoweit die Vorräthe dies geſtatten zum Preiſe von M. 2. 80. abgegeben werden.

Alle Buchhandlungen des In- und Auslandes nehmen fortwährend Beſtellungen auf die Quartalſchrift an.

Das Intelligenzblatt nimmt literariſche Anzeigen auf und wird 30 Pf. für die Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

	Seite
Krawutzky, Ueber das altkirchliche Unterrichtsbuch . .	359
Nürnberger, Biographiſche Notizen über Guiſeppe Malateſta	446
Müller, Bibliſche Geſchichte im Unterricht der Volksſchule .	466

II. Recenſionen.

Martens, Die römiſche Frage. Funk	480
Hilgenfeld, Hermae Pastor . . .; Duchesne, Vita S. Polycarpi . .; de Otto, Corpus Apologetarum . .; Funk, Opera patrum apostolicorum — Funk . . .	484
Dombart, Octavius. Herter	494
Sdralek, Hinkmar von Rheims. Berg	498
Klein, Kirchliche Kunſt. Detzel	503
Schegg, Das Todesjahr des Königs Herodes. Schanz	511
Verzeichniß der ſeit October 1881 bei der Quartalſchrift eingelaufenen Bücher.	

Im Verlage von Haendke & Lehmkuhl in Hamburg erſchien ſoeben:

Allgemeine kirchliche Chronik

begründet von K. Matthes
fortgeſetzt von Dr. Herm. Gerlach, Paſtor in Luiſa.
Achtundzwanzigſter Jahrgang 1881.
Preis geh. M. 4. —

Die Theologiſche Literaturzeitung 1881 No. 19 ſagt u. A.: „Der neue Herausgeber hat in ſtreng unparteiiſcher Weiſe lediglich das bunte Material für eine künftige Geſchichtsſchreibung zuſammengetragen und höchſt ſelten durch eine Wendung des Stils oder eine Bemerkung ſeinen theologiſchen Standpunkt kund gethan. Man kann ihm dafür nur Dank wiſſen: ſeine Arbeit iſt eine ſehr brauchbare geworden".

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen.

Opera Patrum Apostolicorum.

Textum recensuit,
Adnotationibus criticis, exegeticis, historicis illustravit, versionem latinam, prolegomena, indices addidit
Franciscus Xaverius Funk,
S. S. Theologiae in Universitate Tubingensi Prof. P. O.

Volumen I.

Editio Post Hefelianam Quartam Quinta.
CXXXI. und 612 S. gr. 8. broch. M. 10. —

Volumen II.

LVIII und 372 S. gr. 8. eleg. broch. M. 8. —

Band I ist die 5. Neubearbeitung der in 4 Auflagen erschienenen »Opera patrum Apostolicorum ed. Hefele«; Band II in neuer selbstständiger Bearbeitung von Prof. Funk enthält die dem römischen Clemens zugeschriebenen Briefe an die Jungfrauen, die längere Recension der ignatianischen Briefe, drei Martyrien des Ignatius von Antiochien (das vatikanische, das des Simeon Metaphrastes, das von den Bollandisten veröffentlichte lateinische), die Fragmente des Papias und der Senioren bei Irenäus, endlich die Vita Polycarpi. Die Arbeit ruht auf eingehendem Studium der Handschriften. Für die pseudoignatianischen Briefe wurden nicht bloss alle schon früher bekannten Handschriften aufs neue eingesehen und verglichen, sondern zum ersten Mal auch der kürzlich von dem Metropoliten Bryennius entdeckte Codex Constantinopolitanus verwerthet. Ebenso wurde zu der Recension des Martyrium Vaticanum des Ignatius v. A. der Codex Oxoniensis zum ersten Male ganz herbeigezogen. Die Vita Polycarpi, bisher nur in lateinischer Uebersetzung bekannt, erscheint überhaupt zum ersten Mal im griechischen Text. Dadurch ist unsere Ausgabe der »Patres« wissenschaftlich nicht nur auf den neuesten Stand gebracht, sondern bietet inhaltlich auch mehr als alle andern Ausgaben; zudem ist auch ihr Preis der billigste. (S. auch die Anzeige in diesem Heft.)

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung in Tübingen.

Soeben erſchien:

Handbuch
der
Politiſchen Oekonomie

in Verbindung mit

Profeſſor Dr. B. Benecke in Königsberg, Profeſſor Dr. Lujo Brentano in Straßburg, Profeſſor Dr. Freiherr von der Goltz in Königsberg, Profeſſor Dr. F. H. Geffcken Mitglied des Staatsraths in Straßburg, Hof-Rath Profeſſor Dr. von Helferich in München, Profeſſor Dr. L. Jolly in Tübingen, k. k. Reg. Rath Profeſſor Dr. Fr. Kleinwächter in Czernowitz, Geh. Bergrath Profeſſor Dr. R. Kloſtermann in Bonn, Profeſſor Dr. W. Lexis in Freiburg i/Br., Profeſſor Dr. E. Löning in Dorpat, Geh. Reg.-Rath Profeſſor Dr. A. Meitzen in Berlin, Staatsrath Profeſſor Dr. Th. Mithoff in Dorpat, Profeſſor Dr. Georg Meyer in Jena, Geh. Rath Profeſſor Dr. E. Naſſe in Bonn, Profeſſor Dr. Fr. J. Neumann in Tübingen, Director des K. W. Steuer-Collegiums Dr. K. von Riecke in Stuttgart, Staatsrath Kanzler Dr. G. von Rümelin in Tübingen, Profeſſor Dr. Emil Sax in Prag, Finanzrath Dr. Schall in Stuttgart, Reg.-Rath Profeſſor Dr. H. von Scheel Mitglied des ſtatiſtiſchen Amts des D. Reichs in Berlin, Profeſſor Dr. Adolph Wagner in Berlin

herausgegeben von

Dr. Guſtav Schönberg,

ord. Profeſſor der Staatswiſſenſchaften an der Univerſität Tübingen.

Drei Theile in zwei Bänden.

120 Bogen größtes Lexikonoctav. broch. Preis M. 36.—
Gebunden in zwei ſoliden Halbfranzbänden. M. 40.—

Das „Handbuch der politiſchen Oekonomie“ iſt nicht eine einſeitige, im Dienſte einer wirthſchaftspolitiſchen oder wiſſenſchaftlichen Parthei ſtehende, ſondern eine objective Darſtellung des heutigen Standes der Wiſſenſchaft, und wird eben deshalb allen wirthſchaftspolitiſchen und wiſſenſchaftlichen Richtungen erwünſcht ſein.

Theologiſche

Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. v. Linſenmann,
D. Funk und D. Schanz,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundſechzigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1882.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Von der theologiſchen Quartalſchrift erſcheint regelmäßig alle drei Monate ein Heft von 10 bis 12 Bogen; 4 Hefte, die nicht getrennt abgegeben werden, bilden einen Band. Der Preis des ganzen Bandes (Jahrgangs) iſt M. 9. —

Einzelne Hefte können nur ſoweit die Vorräthe dies geſtatten zum Preiſe von M. 2. 80. abgegeben werden.

Alle Buchhandlungen des In- und Auslandes nehmen fortwährend Beſtellungen auf die Quartalſchrift an.

Das Intelligenzblatt nimmt literariſche Anzeigen auf und wird 30 Pf. für die Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Seite

Schanz, Matthäus und Lucas 517
Funk, Der römiſche Stuhl und die allgemeinen Synoden des chriſtlichen Alterthums 561
Funk, Die Schenkungen der Karolinger an die römiſche Kirche 603

II. Recenſionen.

Hergenröther und Kaulen, Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. Himpel 644
Strauch, Margarethe Ebner und Heinrich von Nördlingen. Linſenmann. 650
Fiſcher, Bonifatius der Apoſtel der Deutſchen. Nürnberger 656
Jungmann, historia ecclesiastica. Funk 663
de Smedt, van Hooff et de Backer, Analecta Bollandiana . . . . . } Funk 667
Zahn, Cyprian von Antiochien } Funk 667
Söder, Katholicität der Kirche. Funk 670
Opitz, Maria Stuart. Funk 671
Zangemeister, Orosii opp. } Funk 673
Hartel, Ennodii opp. . . } Funk 673
Kraus, Lehrbuch der Kirchengeſchichte. Funk . . . 677
Scriptores ordinis S. Benedicti. Funk 680
Hauſchild, Pſychologie und Erkenntnißlehre Tertullian's. Funk 681
Lesquoy, De regimine ecclesiastico. Funk. . . . 682
Kopallik, Cyrillus von Alexandrien. Funk 683
de Gebhardt, Novum Testamentum. Schanz . . 685
Graſe, Veranlaſſung und Zweck des Römerbriefes. Schanz 686
Grimm, Geſchichte der öffentlichen Thätigkeit Jeſu. Schanz 689
Zahn, Tatian's Diateſſaron. Schanz 695

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in **Berlin** iſt ſoeben erſchienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Steinmeyer, F. L. Die Chriſtophanien des Verherrlichten. 2 Mk.

Soeben erſchien im Verlag der **Fr. Lintz**'ſchen Buchhandlung in Trier:

Lehrbuch
der
Kirchengeſchichte
für Studierende.

Von

Franz Xaver Kraus,

Doctor der Theologie und der Philoſophie, o. ö. Profeſſor der Kirchengeſchichte an der Univerſität Freiburg.

2. Auflage.

gr. 8°. S. 892. **12 Mark.**

Die „Germania" ſchreibt in Nr. 243:

Das Lehrbuch der Kirchengeſchichte von Kraus iſt eine der bedeutendſten Leiſtungen auf dieſem Gebiete. Die Vorzüge desſelben können in Folgendem zuſammengefaßt werden: Es wird uns eine Fülle von Material in der knappſten Form geboten, ohne daß die Diction durch Einſchachtelungen ſchwerfällig geworden wäre. Ebenſo reich, wie das geſchichtliche Material, iſt die Literatur, und wer noch ſo viel auf dem Gebiete der Kirchengeſchichte ſich umgeſehen hat, hat auch nicht eine Ahnung von dieſem Reichthum, wenn er nicht ex professo ſich damit beſchäftigen muß. Der Verfaſſer urtheilt durchaus ſelbſtſtändig und tritt vielen altgebrachten Anſchauungen entgegen, aber er weiß ſeine Anſichten zu begründen, zeigt ſich überall als treuer Sohn der Kirche und vergißt nirgends die ſchuldige Pietät. Vielen ſchiefen Anſchauungen proteſtantiſcher Schriftſteller tritt er nicht nur entgegeu, ſondern ſtellt ihnen auch die berichtigenden Urtheile anderer proteſtantiſcher Geſchichtsſchreiber gegenüber. Mag man an der Hand dieſes Werkes ernſte Studien machen wollen oder dasſelbe nur als Lectüre wählen, in beiden Fällen hat man hohen Genuß. Was das Verhältniß der zweiten Auflage zur erſten betrifft, ſo iſt der Rahmen der erſten Auflage durchweg beibehalten, gleichwohl überſteigt die Seitenzahl bei gleichen Lettern die erſte Auflage um 171 Seiten, nicht durch Einfügung neuer Paragraphen, ſondern durch Erweiterung der bisherigen, und iſt die Kirchengeſchichte in allen Zweigen bis auf die letzten Tage fortgeführt. So iſt das Sach- und Namenregiſter beträchtlich vermehrt. Zum erſten Male erhalten wir hier eine chronologiſche Tabelle, auf welcher nicht nur die Regierungsjahre der Päpſte, ſondern auch Tag und Monat des Antritts und des Abgangs angegeben ſind, eine ſehr ſchätzenswerthe Verbeſſerung, die ſicher von Allen wird angenommen werden.

Digitized by Google

Fertig liegt vor der **I. Band**, (enthaltend die ſonntäglichen Evangelien. 47 Bogen. gr. 8°. Preis 7 Mark) von **Tappehorn**, Erklärung und Predigtentwürfe zu den ſonn- und feſttäglichen Evangelien des katholiſchen Kirchenjahres. — Das Werk erſcheint in 2 Bänden und wird noch vor Anfang des Kirchenjahres **complet!**

Den hochw. Herren, welche das eigene Concipiren der Predigten noch nicht aufgegeben haben, wird das Werk zur Anſchaffung hiermit empfohlen. — Lobende Anerkennungen über dieſe Arbeit brachten u. A.: „Liter. Rundſchau" 1882, Nr. 14., „Linzer theol. prakt. Quartalſchrift" 1882, 1. Heft., „Kanzelſtimmen" 1882, 4. Heft., „Schleſ. Paſtoralblatt" 1882, Nr. 2., „Katechet. Blätter" 1882, Nr. 5.

Bitten zur Anſicht zu verlangen.

Verlag von A. Laumann in Dülmen.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen.

Opera Patrum Apostolicorum.

Textum recensuit,

Adnotationibus criticis, exegeticis, historicis illustravit, versionem latinam, prolegomena, indices addidit

Franciscus Xaverius Funk,

S. S. Theologiae in Universitate Tubingensi Prof. P. O.

Volumen I.

Editio Post Hefelianam Quartam Quinta.

CXXXI. und 612 S. gr. 8. broch. M. 10. —

Volumen II.

LVIII und 372 S. gr. 8. eleg. broch. M. 8. —

Soeben erſchien:

Handbuch

der

Politiſchen Oekonomie

in Verbindung mit hervorragenden Vertretern des Faches herausgegeben von

Dr. **Guſtav Schönberg,**

ord. Profeſſor der Staatswiſſenſchaften an der Univerſität Tübingen.

Drei Theile in zwei Bänden.

120 Bogen größtes Lexikonoctav. broch. Preis M. 36.—
Gebunden in zwei ſoliden Halbfranzbänden. M. 40.—

Das „Handbuch der politiſchen Oekonomie" iſt nicht eine einſeitige, im Dienſte einer wirthſchaftspolitiſchen oder wiſſenſchaftlichen Parthei ſtehende, ſondern eine objective Darſtellung des heutigen Standes der Wiſſenſchaft, und wird eben deshalb allen wirthſchaftspolitiſchen und wiſſenſchaftlichen Richtungen erwünſcht ſein.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google